DOI: 10.24275/uama.377.9076

Epistemología Histórica e Historiografía

Norma Durán R.A
(coordinadora)

creative commons

SERIE ESTUDIOS
BIBLIOTECA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Universidad Autónoma Metropolitana
Casa abierta al tiempo Azcapotzalco

Norma Durán R. A. (coord.), UAM-AZC
Doctora en Historia por la Universidad Iberoamericana

François Hartog, EHESS
École Normal Superieur, Directeur d'études EHESS

José Luis Villacañas Berlanga, UC
Doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia, catedrático de Filosofía en la Universidad Complutense.

Zenia Yébenes Escardó, UAM – Cuajimalpa
Doctora en Filosofía por la UNAM y en Ciencias Antropológicas por UAM-Iztapalapa

Alfonso Mendiola UIA
Doctor en Historia por la Universidad Iberoamericana; Maestría en Antropología Social por La ENAH

Fernando Betancourt, IIH – UNAM
Doctor en Historia y Etnohistoria por la ENAH

Alberto Fragio, UAM–Cuajimalpa
Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid y en Ciencias de la Cultura por la Scuola Internazionale di Alti Studi di Modena.

Jean Frédéric Schaub, EHESS
École Normal Superieur, Directeur d études EHESS

Antonella Romano, Centre Koyré- EHESS
Directrice d'études EHESS

Guillermo Zermeño, COLMEX
Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Johann Wolfang Goethe, Frankfurt

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos y no comerciales

Epistemología Histórica e Historiografía

Colección Humanidades

SERIE ESTUDIOS

Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades

#263530
CB 2975335

Epistemología Histórica e Historiografía

Norma Durán R. A. (coordinadora)

AZCAPOTZALCO
COSEI BIBLIOTECA

2975335

Universidad Autónoma Metropolitana
Casa abierta al tiempo Azcapotzalco

Universidad Autónoma Metropolitana
Rector General
Dr. Eduardo Abel Peñalosa Castro
Secretario General
Dr. José Antonio De Los Reyes Heredia

Unidad Azcapotzalco
Secretaria
Dra. Norma Rondero López

División de Ciencias Sociales y Humanidades
Secretario Académico
Lic. Miguel Pérez López
Jefa del Departamento de Humanidades
Dra. Marcela Suárez Escobar
Coordinador de Difusión y Publicaciones
Dr. Saúl Jerónimo Romero

BD161
E6.37

Primera edición, 2017
© **Universidad Autónoma Metropolitana**
Unidad Azcapotzalco
División de Ciencias Sociales y Humanidades
Coordinación de Difusión y Publicaciones
Av. San Pablo 180, Edif. E, Salón 004, Col. Reynosa Tamaulipas,
Del. Azcapotzalco, C.P. 02200,
Ciudad de México, Tel. 53189109
www.publicacionesdcsh.azc.uam.mx

ISBN de la colección Humanidades: 978-607-477-114-5
ISBN de la obra: 978-607-28-1252-9

Imagen de portada: Maximiliano Rosete

Se prohíbe la reproducción por cualquier medio sin el consentimiento del titular de los derechos patrimoniales de la obra.

Impreso en México / Printed in Mexico

ÍNDICE

Preliminares 11
Norma Durán R. A.

Entre la fuente y el texto 23
François Hartog (EHESS)

Epistemología Histórica 33

Antropología fenomenológica como histórica 35
José Luis Villacañas Berlanga (UC)

Entre filosofía e historia: tres deseos para la epistemología histórica a partir de una lectura a priori 55
Zenia Yébenes Escardó (UAM-Cuajimalpa)

Michel de Certeau: una epistemología de la ausencia 85
Alfonso Mendiola (UIA) y Norma Durán R. A. (UAM-Azcapotzalco)

Elaboraciones freudianas y reflexión epistemológica. Confluencias históricas y sistémicas 109
Fernando Betancourt Martínez (IIH-UNAM)

Una epistemología histórica de la ecología matemática 149
Alberto Fragio (UAM-Cuajimalpa)

Historiografía 179

Reconocer las asimetrías: o cómo la historiografía hace frente al pluralismo y a la desigualdad 181
Jean-Frédéric Schaub (EHESS)

Ciencia y saberes en la Edad Moderna: un espejo para reflexionar sobre el panorama historiográfico en la era de la mundialización 209
Antonella Romano (Centre Alexander Koyré)

François Hartog, la historia y el presentismo del presente 257
Norma Durán R. A. (UAM-Azcapotzalco)

¿En el umbral de una nueva teoría de la historia? Algunas reflexiones desde América Latina 291
Guillermo Zermeño (Colmex)

Preliminares

Hoy por hoy, el imperativo de la reflexión se impone. No sólo porque las grandes utopías del siglo XX se vinieron abajo, sino porque el presentismo, como horizonte temporal que se ha impuesto en nuestros días, hace necesario reflexionar sobre nuestras certezas, desconectándonos del tiempo real que nos invade. Somos seres históricos y la conciencia de esa historicidad impone relativizar nuestros conocimientos, volverlos contingentes en el sentido de que son evidencias que mañana podrían no serlo. La epistemología histórica ofrece ese horizonte reflexivo que coloca esas verdades como objeto de estudio.

Este libro comenzó con un seminario sobre epistemología histórica que tenía precisamente esta preocupación. Se presentaba como ocasión para objetivar esas evidencias que sólo la conciencia histórica podía poner en jaque. Es decir, poner frente a nosotros esos otros presentes sin entenderlos como horizontes fallidos, sino ver de qué manera aparecieron como ciertos. Además, esto suponía poner, en la medida de lo posible, nuestro propio horizonte reflexivo como objeto de estudio. Desde luego, sabíamos que no hay objetividad en aquel sentido de que no somos esos sujetos excéntricos que la modernidad inventó. Somos parte del mismo mundo que creamos y no tenemos un lugar privilegiado desde el cual observar. Compartimos con la sociedad de la que formamos parte —a estas alturas sí lo podemos afirmar— una ciencia mundializada, y una responsabilidad planetaria que no podemos obviar.

En este sentido, los dos horizontes reflexivos que ofrecemos, el científico y el historiográfico, se presentan como complementarios, pues si la historia —como ciencia— nació en el siglo XIX, acompañada por el imperativo nacionalista como marco reflexivo, hoy existe un deber de reflexión para contextualizar tanto los discursos, objetos y lenguajes científicos como los de la disciplina histórica.

De esta manera, teníamos un interés por problematizar el "realismo ingenuo" que ofrece la disciplina histórica en nuestro país. Tomar la cuestión de la historicidad en las llamadas "ciencias duras" podía ser un camino para llegar a las ciencias sociales, a la historia particularmente, y socavar ese positivismo que vuelve reiteradamente, ahora para apuntalar la falta de perspectiva y de futuro: lo que François Hartog ha llamado la crisis del tiempo de la modernidad.[1] Esa cancelación del horizonte de expectativas o futuro del presente es lo que se ha perdido y es una de las causas del regreso a esas identidades nacionalistas seguras y fuertes, llenas de odio, racismo y xenofobia.

La pobreza del positivismo reside en no tener una teoría de la historicidad. Ello repercutió en que se pensara que, al colocar los "hechos históricos" en el orden en que ocurrieron, sistemáticamente ordenaría su "causalidad natural". Se buscaba evadir todo tipo de elucidación teórica; en realidad lo que se quería sortear era cualquier forma de hegelianismo. Hoy los tiempos son otros, y la epistemología histórica y la historiografía son marcos idóneos para pensar estas cuestiones.

En el seminario se leyeron autores anglosajones y franceses. El punto de partida fue la lectura de Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, libro que tiene más de 50 años y que, sin embargo, significó, con su noción de paradigma, un quiebre en la concepción de la historia de las ciencias, en el sentido que vino a romper con la continuidad que sostenía la construcción lineal, acumulativa y teleológica de la ciencia en la modernidad. Leímos otros autores como Reinhart Koselleck, David Bloor,

[1] François Hartog, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, México, UIA, 2007.

Bruno Latour, Michel de Certeau; también recibimos a varios especialistas del tema que nos aportaron sus puntos de vista y conocimientos.

Los ensayos que ofrecemos giran sobre la historicidad de la razón científica que ahora es cuestionada desde la misma ciencia. Desde ella se puede seguir una línea desde Gaston Bachelard a Michel Foucault del lado de la reflexión francesa, y, del lado anglosajón, desde el giro lingüístico al programa fuerte de la Escuela de Edimburgo. Por todo esto no es azaroso que la epistemología histórica y la historiografía surjan simultáneamente a partir de la década de 1960. Obras tan significativas como la de Kuhn en el ámbito de la ciencia, o como las de Foucault, se inscriben en este momento. Comparten, pues, esta misma preocupación: repensar las condiciones de posibilidad del conocimiento[2] y las de la historiografía.[3]

El libro está dividido en dos partes. La primera contiene las reflexiones que incumben directamente a la epistemología histórica, y la segunda parte, las de historiografía. Ambas tienen en común la centralidad de la historicidad.

El artículo con que da inicio nuestro libro es el de François Hartog; nos parece un excelente punto de partida, ya que reflexionar sobre las *Historias* de Herodoto es hacerlo sobre el texto que funda la tradición histórica occidental. El regreso a su *Espejo de Herodoto*[4] ofrece pensar cómo la integralidad de un texto se disuelve en la temprana modernidad, en "fuentes para la historia". La metáfora es indicativa de que se iba al "origen", este movimiento que marcaría mucho después el uso que hará

2 *Cf.* Alberto Fragio, *De Daros a Cérisy-La-Salle: la epistemología histórica en el contexto europeo*, Madrid, Editorial Académica Española, 2011, hace un recorrido buscando dilucidar los antecedentes y fundamentos filosóficos de esta disciplina que aparece apenas en las últimas décadas del siglo XX.

3 Entendemos por historiografía todo discurso que se reivindica como histórico. Esto implica también el trabajo de autorreflexión de la historia sobre sí misma y que se lleva a cabo como parte de la misma. La historia ya no delega esta tarea a la filosofía o la epistemología.

4 Nos referimos a *El espejo de Herodoto*, publicado en español por primera vez en el FCE en 2003. El texto en francés apareció en 1980.

la "ciencia de la historia", aquélla surgida en el siglo XIX, con la pretensión de empiricidad que ofrecía su "método" de trabajo. Desde luego, sabemos que desde los bolandistas, en el siglo XVII y la diplomática maurista, se instauró esta "metodología", pero con otra finalidad. El régimen de historicidad, nos diría Hartog, era otro.

El camino a las fuentes, su cuidado (puesta en archivo), selección, depuración, crítica, clasificación y utilización fue conceptualizado en el siglo XIX como el "método histórico" por antonomasia. Su reflexión sobre los textos y las fuentes nos devuelve su integralidad y su especificidad como "textos de cultura" que, al ser reinsertados a su momento de enunciación o escritura, nos devuelve la extrañeza que han perdido al ser transformados en "fuentes" para la historia. El movimiento no fue progresivo y Hartog toca también el momento en que fueron organizados y puestos al día como "tradición" por los alejandrinos (movimiento que fue reiterativo en las épocas consecutivas). Posteriormente, autores cristianos, como Eusebio de Cesarea y demás padres de la Iglesia, invirtieron este movimiento haciendo del Nuevo Testamento la "fuente" que aclaraba el Antiguo Testamento. El seguimiento de esta reflexión en el Renacimiento fue otra manera de hacer uso de estos textos.[5]

José Luis Villacañas inicia el apartado sobre epistemología histórica. En la actualidad él es uno de los filósofos más sobresalientes de lengua castellana; su obra toca varios ámbitos que van de la filosofía a la historia y la epistemología. En un primer momento, nos explica que su aproximación a la historia conceptual inicia en la última década del siglo XX con el fin de entender un problema específico: prever los anacronismos de la historia política de España que él califica como "síndrome de nación tardía". Su hipótesis es que la filosofía puede hacer aportaciones a la historia, dejando atrás la influencia de Heidegger.

[5] El libro que François Hartog dedica a estos usos del pasado y de los textos es el tema de su bello libro *De los antiguos a los modernos, de los modernos a los salvajes. Para una historia intelectual de Europa*, publicado por la Universidad Iberoamericana en 2015.

Para él, la condición de posibilidad de hacer historia, sin caer en el positivismo, es elaborar conceptos metahistóricos para confrontarlos con la singularidad de los "hechos históricos". Parte de que la función insuperable de la historia es la de singularización, es decir, constituir y entender los hechos históricos en su completa singularidad (historicidad), y cómo esto es posible mediante la configuración de categorías metahistóricas, del tipo de las que Weber configuró con sus conceptos de ideal-tipo. Precisamente es porque ellos "no aspiraban a ser confirmados por el material histórico", sino, al contrario, porque a partir de su cotejo con los materiales históricos, ellos habían de ser refutados al identificar la singularidad.

En su artículo, Villacañas busca ir más allá de la *histórica* de Koselleck tomando la antropología fenomenológica de Blumenberg. Así, en ese orden, reflexiona sobre las categorías de Weber (ideal-tipo), Koselleck (*histórica*) y Blumenberg (antropología fenoménica). Koselleck puso en su *histórica* sus conceptos pares como condición de posibilidad para las historias en plural, es decir, para la historicidad. Esto descansaba en la necesidad antropológica misma. Desde luego, no deja de mencionar los otros elementos de su texto (la teoría de los tiempos históricos y la teoría de la necesidad de estructuras), pero en este artículo se enfoca en la epocalidad, en los conflictos históricos y las temporalidades que implican. Lo que Koselleck no pudo considerar fueron los problemas que dejaba abiertos con respecto a los conceptos que establecía, como la metáfora, el esquema del mito y la secularización, elementos centrales de la fenomenología histórica de Blumenberg. A partir de este último propone unos cuasi-trascendentales, que "se acercan a lo que podemos llamar una crítica de la razón histórica pura",[6] y que se pueden tejer con "problemas de causalidad, conflicto, cambio histórico, teleología, razón, mito, época, secularización".[7] La cuestión que cierra el ensayo es su reflexión sobre la

[6] Véase José Luis Villacañas, "Antropología fenomenológica como histórica".

[7] *Ibidem*.

economía del tiempo, la escasez de tiempo en el ser humano, como cuasi-trascendental de la antropología de Blumenberg.

En cierta forma, el artículo de Villacañas se relaciona con el de Zenia Yébenes que versa sobre la noción de *a priori* histórico. Titula su ensayo, "Entre filosofía e historia: tres deseos para la epistemología histórica a partir de una lectura del *a priori*" y en él hace un análisis histórico de los principios bajo los cuales conocemos. Las condiciones de posibilidad de conocimiento en cada época son y siempre serán, nos dice, relativas a las condiciones históricas de su producción. Preguntarse por el *a priori* del conocimiento no significa más conocer los trascendentales del conocimiento absoluto, sino sus posibilidades a través de la historia. La búsqueda de *a priori* históricos y contingentes es lo propio de la condición histórica. Ella nos lleva en su artículo por los planteamientos de Arnold I. Davidson y de Ian Hacking, quienes a su vez abrevan en la herencia de Michel Foucault.

La noción de *a priori* histórico le sirve de hilo conductor para descubrir "el tratamiento trascendental de la historia, del significado y la experiencia que se dirige a una puesta en escena de una historia de las ideas y una historia conceptual"; por el contrario, su apuesta va por "la epistemología histórica por el tratamiento histórico de la racionalidad y los conceptos". Esta oscilación se presenta en los dos autores que aborda. Ella se mueve conscientemente desde la herencia empírico/trascendental de la que formamos parte.

En el artículo que Alfonso Mendiola y yo presentamos sobre la epistemología de Michel de Certeau, buscamos articular el conocimiento con el deseo. Durante el siglo XIX el conocimiento fue entendido como algo independiente de las pasiones. Será con la lectura de la obra de Sigmund Freud que el mundo de las pulsiones vuelva a relacionarse con el saber. El jesuita francés estudia la forma como la historia construye su conocimiento del pasado. Él nos hace ver que el pasado en tanto que tal ya se ha ido y sólo es posible referirse a él realizando un proceso de duelo. La escritura de la historia es una tumba que les da un lugar a los muertos, al pasado. Para de Certeau, unir la escritura

con lo real es llevar a cabo, en el campo del saber histórico, un proceso de despedida. Ésta se realiza como un proceso de duelo interminable.

Sabemos que no todas las sociedades tienen las mismas relaciones con sus muertos. La particularidad de la historia en Occidente radica en la figura del historiador, pero las condiciones de posibilidad de la escritura histórica cambian a través del tiempo, así como la temporalidad o régimen de historicidad. Para Michel de Certeau "la inversión de lo pensable" se sitúa en el siglo XVII. El límite de nuestra comprensión histórica es el momento en que esto se vuelve irrealizable; cuando la extrañeza, la alteridad, se "vuelve inalcanzable". El momento límite de esta inversión es, para de Certeau, el pensamiento de los místicos del siglo XVII. En ese sentido, la historia se vuelve una epistemología del deseo, de la ausencia por no alcanzar lo que se perdió para siempre: el pasado. Es ese duelo permanente lo que obliga a escribir historia.

Los dos artículos con que cierra la primera parte se pueden considerar un estudio de caso en los que la epistemología histórica es puesta en acto. El primer ensayo de Fernando Betancourt, "Elaboraciones freudianas y reflexión epistemológica: confluencias históricas y sistémicas", propone que el psicoanálisis freudiano es una forma de ciencia que se puede validar por observaciones de segundo orden desde la teoría de sistema de Niklas Luhmann. Este ensayo oscila entre la elaboración de una teoría del sistema psíquico y las formas de validación del conocimiento psicoanalítico. No debemos olvidar que Luhmann construyó una teoría de la sociedad y consideró a la conciencia (el individuo) como entorno de ésta. Si por conciencia entendemos aparato psíquico, podemos valorar el esfuerzo que significa hacer una teoría de este sistema. Pues mientras el sistema social se reproduce autopoiéticamente por medio de la comunicación, en cambio el psíquico lo hace por medio de la represión. Siempre y cuando por represión se entienda generación de lo latente.

Por su parte, Alberto Fragio, en su artículo "Una epistemología histórica de la ecología matemática", nos presenta la emergencia de la ecología matemática que se puede seguir his-

tóricamente como historia de la ecología. Fragio postula que ella surgió después de la Segunda Guerra Mundial y durante la Guerra Fría específicamente, con las primeras fotografías de la Tierra desde el espacio. Estas condiciones propiciaron que las categorías metahistóricas de Reinhart Koselleck, espacio de experiencias y horizonte de expectativas, fueran experimentadas por las sociedades en la actualidad, con el binomio astrofuturismo y catástrofe. El dominio de esta última se refleja en la reducción del horizonte de expectativas. Esto podría ser visto como una conciencia ecológica global que abarca todo el planeta. La posibilidad de esta conciencia no es comprensible sin la empresa astronáutica, que comparte con el proceso de "globalización de las ciencias".[8] Este cambio de escala ha dado lugar a que se conozca esta era como la del antropoceno: "la historia natural del proceso de devastación del planeta".[9]

La interesante tesis de Fragio sustentaría el inicio de este proceso con la modernidad (siglo XVII) y el comienzo de la matematización de la naturaleza. Paradigma que sustituía en Occidente el planteamiento de la metafísica. El concepto de función, sacado de la matemática, explicaba ahora la nueva estructura del sujeto cognoscente. Por otra parte, la ecología matemática, última fase de esta matematización del universo, iniciaría con Thomas Malthus. Toda esta teoría descansa en cálculos matemáticos, estadísticos, modelizaciones, etc., que Fragio sigue a través de varios autores, todo implica la acelerada racionalización matemática de la naturaleza, no comprensible para el que no comparte el lenguaje matemático. No obstante, su argumento puede ser hilvanado desde la lectura de los últimos artículos de Thomas Kuhn, que ya no contemplan un esquema darwiniano, sino que asume la metáfora de especiación, entendido como proliferación. Fragio nos deja en suspenso, o más bien, deja para otros artículos la subsiguiente oscilación entre el "paradigma matemático" o galileano de la "naturaleza altoparlante" y el "esquema

[8] Alberto Fragio, "Una epistemología histórica de la ecología matemática", *passim*.

[9] *Ibidem*.

ficcional", es decir, lo que nos explica cómo la "producción de ficciones matemáticas" representan a esa naturaleza. Él nos presenta el estadio más actual de la epistemología histórica de la ciencia. La idea de que la ciencia en la actualidad es una cultura planetaria.

II

La segunda parte del libro trata la historiografía que, desde el problema de la historicidad, es una forma de epistemología que da cuenta, desde la misma historia, de sus prácticas, temáticas, problemas, formas de validación y de su resultado: su escritura.

Jean-Frédéric Schaub presenta un artículo que sin querer superar las asimetrías o desigualdades que el historiador encuentra cuando trabaja mundos no europeos, las admite de entrada, pero sin vencerse ante ellas. ¿Cómo hacer historia sin que ésta se vuelva una especie de denuncia o inculpación *ex tempore*? La historia, nos dice, en principio, implica la comparación: "aunque sea sólo en el ir y venir entre presente y pasado".

Schaub acepta que la desigualdad de trazas del pasado es insuperable. Hablar de esto desde Europa es provocador, pues ¿no ha sido el sistema que difundió y que acabó con culturas enteras? Expone respuestas totalmente desencantadas e insuperables, como la de Bartolomé Clavero que asume como perdidos e impenetrables aquellos mundos y sociedades anteriores a la construcción nacional o las del Antiguo Régimen, hasta las respuestas de historias alternativas, como la historia global, conectada, cruzada, mundos subalternos, etc., que pretenden dar cuenta de los "condenados de la tierra" y de las cuales hace una crítica. Schaub hace un esfuerzo gigantesco por proponer formas de alcanzar algunas voces de esos personajes que no dejaron huellas. Su propuesta es de tipo universalista y culturalista que se presta a debate. Sin embargo, asume el reto. Decide sobrellevarlas con un multiculturalismo mitigado o matizado y un universalismo a veces difícil de aceptar.

Por su parte, Antonella Romano hace un minucioso recorri-

do de la recepción de las obras, escritas en el mundo anglófono, sobre la historia de las ciencias, puestas en relación con la propia producción de tradición francesa. Su artículo, que en un momento nos pone al día de la producción francesa sobre el tema, en su segunda parte es un diálogo con Simon Schaffer, quien, en sus últimos artículos, ha venido investigando sobre las conexiones, recepción y aportaciones de las culturas "colonizadas" (el subcontinente asiático, India, principalmente) a la ciencia europea. En suma, podríamos decir, que desde Europa hace una dura crítica al eurocentrismo que postula haber construido la ciencia de la modernidad (siglos XVII y XVIII) aisladamente.

Al lado de la obra de Schaffer, Romano (especialista en historia de las ciencias en la modernidad temprana y las relaciones con el mundo chino) devela el intercambio con estos mundos y las abre a la perspectiva mundial.

El ensayo puede ser leído a contrapelo de la propuesta de Schaub, o también como complemento. Ambos abordan el mismo periodo —la primera modernidad— pero desde perspectivas distintas. Romano cuestiona el gran relato de la ciencia moderna que va a la par con el de la modernidad. Hace estallar el binomio ciencia/progreso a partir de los cambios de escala. Analiza el diálogo fecundo, entreverado con la literatura de la época, que acompañaba a los difusores de las ciencias y a los astrónomos en la primera modernidad. Su ensayo formula mil preguntas a los interesados en la deconstrucción de los paradigmas establecidos que pueden guiar a las nuevas generaciones de historiadores no convencidos de los "grandes relatos", no sólo del de la ciencia moderna sino también los de la modernidad y la globalización.

En mi ensayo sobre François Hartog planteo un estado de la cuestión que expone el surgimiento de la historia-ciencia en el siglo XIX. En la segunda parte presento el trabajo que ha hecho François Hartog por historizar las prácticas, objetos y discursos del historiador desde la Antigüedad clásica hasta nuestros días. Su particular escritura y el estilo cuidadoso de su prosa nos coloca siempre a dos tiempos, en un juego de ires y venires, entre la historia antigua y la moderna. Hartog lo hace siempre desde

la historia; no se vale de conceptos de la filosofía ni de otra disciplina en sus explicaciones, lo que permite ver la sutileza y la compleja capacidad de su lectura para captar cualquier inflexión o cambio de tono en la historicidad de los textos. Su amplia erudición le permite moverse a través de todos los periodos de la historia, lo que le posibilita elaborar comparaciones impensables para cualquier historiador especialista únicamente de su periodo. Su particular forma de leer lo llevó, desde la década de 1990, a buscar las combinaciones de otras temporalidades en la elaboración de la historia occidental.

El artículo que cierra nuestro libro lo elabora Guillermo Zermeño. Sus reflexiones sobre teoría de la historia las aterriza en el panorama de América Latina. Destaca la figura señera de Edmundo O'Gorman, quien abrió una reflexión sobre la historia en México. Después de esta aislada reflexión, la recepción de obras que problematizan el conocimiento histórico ha venido en aumento, pese a las resistencias de la historiografía más conservadora. Zermeño también aborda los problemas de las relaciones entre *norte* y *sur*, en el sentido de que el discurso historiador latinoamericano contempla ese imaginario nacional que es atravesado por "un sentido peculiar del tiempo"[10] —el de la modernidad con su noción de progreso— que va paralelo a la profesionalización de la historia y a la formación de la nación. Su ensayo concluye con la síntesis de lo que considera el recorrido de la historia, desde el siglo XIX hasta al momento en que la historiografía hace un cierre sobre sí misma, a la vez que considera la realización de "una especie de diccionario histórico-conceptual de dichas transformaciones semánticas" como una forma de plasmar un tipo de "teoría de la historia".

Norma Durán R. A.
Ciudad de México, enero de 2017

[10] Guillermo Zermeño, "*¿En el umbral de una nueva teoría de la historia? Algunas reflexiones desde América Latina*".

Entre la fuente y el texto

François Hartog
París, EHESS

Como otras veces lo he hecho, vuelvo a mi texto *El espejo de Herodoto*,[1] esta vez para reflexionar sobre la fuente y el texto. Este libro fue pensado como una experiencia de lectura. No era cualquier texto. Es el que funda la tradición histórica occidental, es decir, las *Historias* de Herodoto.

Es muy frecuente ver cómo la mayoría de los historiadores tiende a leer los textos como (simples) documentos de donde se puede extraer información, es decir, los reducen a un conjunto de fuentes. Pero esta vez yo quisiera hacer otra proposición, ahora en forma de "¿y si?": ¿si hacemos como si no tuviéramos nada más que el texto en sí mismo? Nada más el texto de Herodoto, por un tiempo, el tiempo que durara el experimento al menos. ¿Cómo leer a Herodoto a partir de sí mismo: con el texto y sólo el texto? Lo que Foucault, en otro ámbito, había denominado tratar el documento como un monumento. O, para ser más concreto, tratar a Herodoto como si fuera Homero (pero precisamente Herodoto queriendo ser Homero terminó siendo sólo Herodoto). Yo creo que esto puede ser una contribución que lleve al historiador de la Antigüedad a una discusión sobre la fuente y el texto y con frecuencia, en este caso, a su inevitable confusión.

Para evaluar la pertinencia de la categoría de fuente, aplicada a un texto de la Antigüedad clásica, conviene primero abordar qué es lo moderno. En la Antigüedad, eso que llamamos fuente

[1] *El espejo de Herodoto*, Madrid, FCE, 2003 (en francés, 1980).

son más bien "testigos", que uno reúne como tantos elementos de prueba en un proceso, e incluso ellos mismos tienen la convicción de juez. El contexto es entonces, ante todo, un proceso judicial y las reglas son las de la persuasión.

La "fuente" no encuentra significado o reconocimiento más pleno que con la constitución de la historia moderna, que ya no debe abogar o juzgar, sino simplemente decir lo que pasó. Winckelmann se vale de la metáfora de la fuente para invitar a los alemanes a "ir y tomar directamente" las fuentes del arte griego, es decir, partir desde Atenas. En este proceso fue determinante la idea de acceso directo, por lo tanto, ir a lo verídico, a una realidad hasta entonces mal conocida, poco alcanzable e incluso disimulada. Desde entonces, la autoridad de un historiador moderno dependerá cada vez más de su capacidad de encontrar nuevas fuentes y aplicarles la crítica. Todos los *Lerhbücher*[2] del siglo XIX consagraron capítulos al método crítico. Del lado de los filólogos, la *Quellenforschung*[3] condujo hasta la destrucción de los textos que no eran más que un montaje, más o menos, diestro o hábil de las fuentes. En última instancia, ¡todo para la fuente y casi nada para el texto! La verdad del texto estaría en su disolución.

Ahora, paso a Herodoto. Las *Historias* son un *logos*, a su vez compuesto de *logoi*, pero este relato es, de entrada, la presentación de una *historie* (investigación). Es decir, sigue reglas para recolectar la información y para exponerla. Notemos que esta cuestión se vuelve pronto una empresa mayor, en la medida en que muy pronto Herodoto fue calificado como mentiroso. Aunque el tema de las *Historias* como fuente (para la historia) se volvió, por un movimiento inverso, en esos bellos días de la *Quellenforschung*, en las fuentes de Herodoto. Realmente, ¿vio eso que dijo ver o, más bien, inventó? Las conclusiones han variado según la época.

El ojo y el oído son los dos instrumentos de los que dispone este investigador: lo que ve y lo que oye, lo que otros ven

2 Del alemán, libros de texto o manuales.

3 Del alemán, fuentes.

y oyen de manera simultánea o antes que él. Beda el Venerable añadirá a estas fuentes los libros que ha leído. Éste es el punto de partida de un proceso de conocimiento que proporcionará las divisiones de fuentes en primarias, secundarias, directas, indirectas, orales, escritas y que fijará, mucho más tarde, el método crítico. Nos detendremos en los dos instrumentos por los cuales todo comienza y que no tienen nada de naturales. Ya que es por medio de ellos que pasa, para una cultura, una primera manera de relacionarse con el mundo y de conocerlo. Ellos son el objeto de un aprendizaje, de una codificación y de una evaluación (¿son ellos fiables, lo es uno más que el otro?, ¿dónde pasa la división entre lo visible y lo invisible, etc.?). Grecia privilegió la vista como modo de conocimiento; "nosotros preferimos la vista frente a todos los demás sentidos", declaraba Aristóteles, ella es, de todos los sentidos, la que nos hace adquirir el mayor conocimiento. Esta primacía del ojo se encontrará más reforzada por el cristianismo, ya que el testigo, como aquel que ha visto, ocupa ahí un lugar cardinal. *La Historia Eclesiástica*, de Eusebio de Cesarea, inició el establecimiento de una serie de testigos y de testimonios fiables desde los primeros testigos oculares: los apóstoles, seguidos de otros, cuya autoridad fue decreciendo. Toda la historiografía posterior quedará marcada por él.

Pero para Herodoto, que lleva su investigación recurriendo a lo que ve y escucha, no habrá más superioridad de entrada que la vista sobre el oído: de la autopsia a la información oral. De ello depende la autoridad que reconoce a quien habla y que le reenvía también a la división entre lo escrito y lo oral. Así, en Egipto queda impresionado por el saber de los sacerdotes egipcios que se basan, lo anota, sobre el hecho de que tienen archivos escritos, pero en ningún momento imagina que él debe "ir a los archivos". Para él es suficiente lo que le digan los sacerdotes y no se censura, por otro lado, evaluar estos testimonios. Permanecemos aquí en el registro de lo más o menos fidedigno o de lo más o menos persuasivo.

Completamente diferente es la relación de Tucídides respecto a lo visto o a lo escuchado. Para él, que de entrada coloca su relato bajo el signo de la escritura, el ojo lo lleva más cla-

ramente, en materia de verdad, sobre lo escuchado. "Tucídides puso por escrito..." Le *kthèma* para siempre, tan orgullosamente reivindicado, no se comprende sino en el mundo de lo escrito. Si *historein* indicaba un método y una postura (que se remonta hasta la del *histor*, el garante, arcaico y homérico), *sungraphein*, no nos lleva más que a la última fase de la operación historiográfica: la puesta en forma, lo escrito, que no dice nada sobre el método. Tucídides lo explica no haciendo una exposición de su método, sino poniéndolo en marcha desde los primeros capítulos que se denominaron *Arqueología*. Al buscar lo que existe realmente del pasado de Grecia, plantea, en efecto, los límites del conocimiento histórico, cuyo criterio es la autopsia. Pero una autopsia que para ser validada requiere una rigurosa crítica de los testimonios. Tucídides busca pasar de lo persuasivo a lo verdadero. Esta elección de método tiene como consecuencia limitar la verdad de la historia sólo al ámbito del presente. En las épocas anteriores, era necesario dedicarse a "encontrar" los hechos. ¿Cómo? Recogiendo los *semeia* (signos) y los *tekmeria* (los elementos de prueba), los indicios, que se pasan por la criba, para buscar llegar a una forma de conocimiento que no rebase el orden, la *pistis*. Es decir, una forma de conocimiento próxima a aquélla de la del juez que, en términos de proceso, se había forjado como una íntima convicción. Ahí, el marco judicial permanece vigente.

En cuanto a la autopsia, efectivamente, ella es más verdadera que una relación oral que deforma los hechos, ya que uno está siempre más inclinado a ceder al placer de la escucha (pues se vale de los oyentes ansiosos de escuchar). Sólo la autopsia puede conducir a una visión clara y distinta (*saphos eidenai*), pero con la finalidad de una rigurosa verificación o autentificación. El historiador, según Tucídides (él mismo nunca utilizó la palabra *historia*), inscribe su propia labor de exigencia entre la mirada del médico (autopsia) y la práctica del juez (*pistis*); él está seguro de romper con todo aquello que designa y denigra como *logographoi*, "escritores de relatos" (*stories*)* comenzando por Herodoto (a

* En inglés el original.

quien no nombra). Ellos pertenecen a la categoría de narradores de *muthoi*, de contadores de historias, que disfrutan con eso que él nombra también, de manera peyorativa, como *muthodes*, un *muthos* degradado, que no se sostiene a sí mismo. Esta desvalorización de toda o de una parte de un texto vuelve a la fuente inadecuada, ya que está manchada de errores que se van a repetir de boca a oído.

Hasta aquí las condiciones generales bajo las cuales son movilizadas, en el siglo V a. C., la vista y el oído. Ellos mismos, al decidir poner por escrito las Guerras Médicas y las del Peloponeso, fueron inmediatamente reconocidos como los fundadores del camino del historiador. Durante mucho tiempo, los modernos pensaron que estas historias habían sido escritas así desde el principio y ellos comenzaron reescribirlas. De ahí en adelante, juzgadas desde una lectura crítica, estos relatos cambiaron de estatuto, y fueron entonces convertidas en fuentes. Al forjar el sintagma "Guerra del Peloponeso" se subsumía, bajo un nombre único, 30 años de campañas y de operaciones militares, Tucídides creaba, de un solo golpe, un nuevo objeto, del que él sería el primer historiador y, después, la fuente primera para hacer la historia.

Regresemos un momento más a Herodoto, tomando el ejemplo de su *logos* escita. Actualmente, antes no había sido siempre el caso, Herodoto era considerado una fuente fiable, por muchos, de los rasgos que relataba sobre Escitia. Así, David Braund, un especialista del mar Negro, estima que los escitas, situados en la "frontera colonial", son "una parte de la cultura griega". En este marco todo aquello que informaba Herodoto de las costumbres escitas debía ser tomado absolutamente en serio. Por su parte, Rosalind Thomas, en su *Herodotus in Context*,[5] ha demostrado suficientemente bien los lazos existentes entre las descripciones de Herodoto y los saberes científicos de su tiempo, en particular la medicina, la geografía y la etnografía. Pero ¿son sus confirmaciones suficientes para agotar el *logos* escita?

[5] Rosalind Thomas, *Herodotus in Context*, Nueva York, Cambridge University Press, 2002.

No, porque hay más. Los escitas ocuparon una posición estratégica en la economía de las *Historias*. A través de ellas, Herodoto construyó una representación de los pobladores del norte de la *oikoumene*, que los oponía a los del sur. Él colocaba a los escitas en un mapa geográfico (en el que se puede mostrar cómo él construye dicho mapa) y, sobre todo, les asigna un lugar en el mapa del saber griego, aportando una respuesta a la nada simple cuestión sobre las virtudes y bondades la vida buena de la ciudad (*polis*): ¿cómo entonces se puede ser nómada? Esta respuesta se ampliará en la totalidad del mismo relato, mostrando que lo que vuelve invencibles a los escitas es que un ejército que lleve una guerra ordinaria nunca podrá alcanzarlos (ellos son *aporoi*). Dicho de otra manera, la cuestión del *logos* escita como fuente y, la de las fuentes de este *logos*, no puede disociarse del relato tal como lo desarrolla en la obra el autor. No tener en cuenta esto es arriesgarse a hacer una lectura puramente denotativa del texto.

Él texto y más allá del texto

Herodoto presenta su investigación con un hecho: es un narrador que interviene diciendo "yo". Él está presente a lo largo de los nueve libros de las *Historias*, tanto explícita como implícitamente. El recurso de la lingüística de la enunciación (de Émile Benveniste) me sigue pareciendo el mejor instrumento para interrogar un *logos* sin forzarlo, sin mutilarlo o deshacerlo, pues sigue más de cerca las articulaciones y marca las diferentes líneas melódicas, entre la cuales enmudece el narrador y con las que juega. Siguiendo las diferentes voces/vías que lo constituyen, se gana también en poder aprehender otra dimensión muy importante: la del saber compartido presente (*embedded*)[6] en el texto mismo. Ese saber ordinario, compartido por los contemporáneos, es evidente, bien conocido, y posee un gran número de presupuestos. Se le reconoce, de hecho, cuando el narrador no tiene necesidad alguna de explicar o justificar o, al contrario, en el hecho de que se empeña a veces en corregirlo. Este segundo plano, silencioso,

[6] En inglés en el original.

hace del texto una fuente, en un sentido un poco diferente, muy útil para una historia de las mentalidades o una historia cultural del siglo v. Un solo ejemplo: cuando, desde la primera frase, Herodoto escribe que va a contar las grandes acciones logradas, tanto por los griegos como por los bárbaros, la formulación elegida, sin que haya necesidad de decir más, nos muestra, por un lado, que la pareja griegos/bárbaros, inmediatamente movilizada, proviene de lo muy conocido (ya que todo el enfrentamiento puede subsumirse bajo la oposición de esta dupla asimétrica que no tiene sentido más que para los griegos) y, por otra parte, no se puede hablar de unos y de los otros poniéndolos en el mismo plano. Eso nos cuestiona directamente sobre el contenido de la división griegos/bárbaros. ¿Es un bárbaro únicamente un no griego?

Dejamos por ahora a Herodoto y a Tucídides para ir directamente hacia una perspectiva más comparatista. Me gustaría ampliar el ángulo de perspectiva inscribiendo la problemática del texto y la fuente en un marco más amplio. Movernos a la tradición occidental. ¿Existe algo específico en la elaboración del objeto texto y, por consiguiente, partir de este segundo objeto que es la fuente? ¿Qué es lo que lo volvió posible y qué le fijó los contornos? Del lado griego, fue sólo en Alejandría donde se fijó el canon de textos griegos y las reglas para su establecimiento. Ahí se estableció una práctica de exégesis. Se elaboró, en efecto, un punto de vista sobre Grecia como cultura. Fue un momento de recapitulación, de clasificación, de puesta en índices, de producción del saber de segundo grado y de perfeccionar y precisar los instrumentos de la crítica. Se pasaba del personaje del *poluplanes*, aquel que ha visto mucho, al *polubistor*, aquel que sabe mucho, si no es que al *philologos* (título que ostentó Eratóstenes, director de la Biblioteca). Este primer momento filológico apunta a autentificar y fijar los grandes textos de la tradición, a eliminar las partes de *muthos* difundidos por tantos relatos antiguos, comenzando por la epopeya homérica. El *to helleniko* (la greicidad) iba a alcanzarse además como patrimonio literario que se compartía.

El aporte de Roma se marca como una operación que re-

sume la acción de *restituere*. *Restituer* es restaurar, restituir, pero también hacer de nuevo, refundar. Así, Augusto tomó el título de *Restituto*, refundador, nuevo fundador de Roma. Las cosas habrían podido continuar así, entre edición y restitución, si el cristianismo no hubiera venido a alterar esta relación erudita y crítica de los monumentos de la tradición. Con ella, para limitarme a este único punto, la relación entre lo antiguo y lo nuevo se encontró transformada. El lugar donde todo se juega es la división entre el Antiguo (más exactamente el Viejo) Testamento y el Nuevo Testamento, ya que, para los cristianos, el Antiguo prefigura al Nuevo; es, dice Agustín, "la sombra del Nuevo". El texto del Antiguo debía ser conservado, pero debía de leerse a la luz del Nuevo, pues le precede. Pero sin ser la "fuente". De ahí el recurso a una lectura tipológica o alegórica del Antiguo, cuyos exégetas cristianos serán los campeones y que, más tarde, los humanistas no dudarán en trasladar, esta misma forma de leer, a los textos paganos. Es suficiente pensar en el Platón cristianizado del Renacimiento. No obstante, Agustín fue un conocedor de Platón, el filósofo más cercano a los cristianos. Hay seguramente ahí una manera desconocida de la Antigüedad (clásica) de relacionarse con un texto y de interrogarlo. La lectura, que va del presente al pasado, hace de lo "nuevo" la verdad de "lo antiguo".

Con el Renacimiento, dos poderosos operadores van a ser movilizados por los humanistas para relacionarse con los monumentos del pasado (es decir, los textos): el primero romano, la *restitutio*, el otro, más bien cristiano, la *renovatio*. Ya he evocado el campo semántico de la *restitutio;* el de la *renovatio* (pero también *regeneratio*) tuvo como centro el renacer, la resurrección. Para Lorenzo Valla, hacer regresar el latín de Cicerón o restaurar el texto de Tito Livio, era revivir Roma (*restitutio in patriam*). La operación erudita de la *restitutio* es al mismo tiempo una renovación. El sueño de los humanistas se volvió posible por la conjunción de las dos operaciones. La *restitutio* fue avivada por el soplo del cristianismo y la *renovatio* fue alimentada por las prácticas de la restauración. Del lado de los reformadores cristianos, el concepto de restitución fue movilizado para defender un retorno a

los orígenes del cristianismo que, como escribió Miguel Servet en 1533, no se hará más que después de que el conocimiento de Dios haya sido "restituido en su integridad": "Después que el reino del cielo haya sido restituido, que la cautividad de Babilonia haya llegado a su fin y que fueran destruidos el Anticristo y los suyos" (*Christianismi restitutio*). La *restitutio* era una cuestión muy seria: Servet fue condenado a la hoguera. ¡Para los humanistas, las cosas no eran para tanto! Pero, al mismo tiempo que ellos aspiraban a hacer renacer la Antigüedad, tomaban conciencia de la distancia irremediable que los separaba. También si la *renovatio* se mantuvo muy bien como aspiración, la parte de la *restitutio* aumentó y llevó, cada vez más cerca, hacia la constitución de todo el aparato de erudición, hasta la gran filología alemana, con la *Quellenforschung*. La relación con eso que se volvió la Antigüedad clásica y la *Altertumswissenschaft*[1] se inscribió en ese doble movimiento: restituir, hacer volver a vivir.

Traducción del francés, Norma Durán R. A.

Bibliografía

Hartog, François (2003). *El espejo de Herodoto*, Madrid, FCE.
Thomas, Rosalind (2002). *Herodoto in Context*, Nueva York, Cambridge University Press.

[1] Ciencia de la Antigüedad.

EPISTEMOLOGÍA HISTÓRICA

2975335

Antropología fenomenológica como histórica

José Luis Villacañas Berlanga
Universidad Complutense

Introducción

En mi primera aproximación a la historia conceptual,[1] allá por la década de 1990, estaba ante todo interesado en la recepción de una metodología que pudiera prever los anacronismos a los que se encaminaba la política española, dominada por lo que he llamado el *síndrome de la nación tardía*. De ahí que la historia de los conceptos políticos era, ante todo, para mí, un índice y un factor de responsabilidad política. En este sentido, me parecía una herramienta útil dentro de la construcción de una ética política weberiana y contribuía de forma decisiva a una de las dimensiones propias del político de vocación: configurar un *pathos* de la distancia, ayudar a mirar con frialdad el presente político (las exigencias del día, *Forderung des Tages*) y reconocer lo que podía, o no, ser un horizonte político, ya de los fines, ya de los medios. Como es natural, perseguí esta posición weberiana en el prólogo que escribí para *Histórica versus hermenéutica*.[2]

[1] "Historia de los conceptos y responsabilidad política: ensayo de contextualización", *Res Publica*, núm. 1, 1998, pp. 141-175.

[2] Introducción (con Faustino Oncina) a H. G. Gadamer y R. Koselleck, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 9-63. El escrito fue un homenaje a Gadamer en su 85 aniversario, que se cumplía el 16 de febrero de 1985. Se publicó por primera vez como separata del *Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophische-historische Klasse*, 1987, Carl Winter, Heidelberg, pp. 9-28, y le seguía la réplica de Gadamer en las páginas 29-36. Ahora es accesible en *Zeitschichten*, Frankfurt, publicado por Suhrkamp, 2000, pp. 97-119.

Mi voluntad en este trabajo, así como en el ensayo de *Res Publica* anterior, tenía que ver no sólo con la política en su sentido inmediato, sino también con la política académica. La *histórica* ofrecía una reflexión filosófica que disputaba a la hermenéutica filosófica su hegemonía, pero en realidad el objetivo era ofrecer una alternativa a Heidegger, pues se trataba de mostrar que no había posibilidad de construir algo parecido a una historia del Ser, y que ese esfuerzo era más bien la expresión de la voluntad de escapar de la historia, y no la de constituirla. Sin embargo, no se trataba de cambiar el rumbo de la filosofía académica. Para mí, era también importante permitir que una voz con fuerte dimensión filosófica se dejara oír junto a la de los historiadores, quienes hasta ahora monopolizaban la formación de factores de responsabilidad política, como se vio en la llamada *Ley de la memoria histórica*. Por fin, en mi tercera aproximación,[3] intentaba dar solidez a la pretensión de mostrar cómo el discurso filosófico podía seguir iluminando la práctica científica de la historia gracias al espíritu kantiano de Koselleck, que pretendía hallar conceptos transcendentales sin los cuales la práctica de la historia, como escritura de las historias, no podía pensarse. Esta aproximación reivindicaba la afinidad entre filosofía y búsqueda formal de estructuras y se alejaba de la historia del Ser en la medida en que ésta, al privilegiar un contenido accesible exclusivamente desde el modo conceptual, devaluaba todos los contenidos históricos bajo el apelativo de lo óntico, que propiciaba el olvido del Ser.

Así que es verdad, toda mi aproximación seguía teniendo el mismo regusto neokantiano que hace de la filosofía la exploración de condiciones de posibilidad de la ciencia. Mi comodidad dentro de la tradición de Koselleck no sólo se fundaba en ese kantismo,[4] sino que residía en que la aspiración a limitar

[3] "Histórica, historia social e historia de los conceptos", *Res Publica, Revista de Filosofía Política*, núm. 11-12, año 6, 2003, pp. 69-95 (A).

[4] Algo que el propio Koselleck había subrayado en diversas ocasiones, como cuando recordó cuál era el programa kantiano de la Ilustración con el que él se sentía en relación: "Como Kant dijo una vez: hasta ahora se ha regido la historia por la cronología. Ahora se llega al punto en que la cronología se debe regir según la historia. Éste era el programa de la Ilustración:

la influencia de Heidegger sobre el pensamiento filosófico era consciente también por su parte.[5] En este nuevo trabajo que ahora presento, sin abandonar todos los aspectos anteriores, quisiera profundizar en aquellas aproximaciones para mostrar algo que ya sugerí en mi introducción a *Sentido y sinsentido de la historia*:[6] que sólo con la adecuada conexión con la obra de Blumenberg, y más concretamente con su antropología fenomenológica, es posible reconstruir el sentido profundo de la obra de Koselleck, pues aquélla constituye el desarrollo del conjunto de miradas y visiones que marcaron el contexto intelectual de la época del segundo y permite desplegar el conjunto de nociones de la *histórica*. De cierto modo he elaborado este argumento en mi ensayo sobre las raíces antropológicas de la diferencia amigo/enemigo,[7] pero ahora no se trata de uno de los pares

ordenar el tiempo histórico según criterios que sólo se podían derivar desde el conocimiento de la historia misma". *Cf.* "Moderne Sozialgeschichte und historische Zeiten", en *Zeitschichten*, p. 323. Como veremos, este planteamiento hace necesario que el concepto de época sea un cuasi-trascendental.

5 En efecto, en la página 299 de Über *die Theoriebedürftigkeit*, Koselleck discutía el sentido de la *Geschichtlichkeit* de Heidegger en estos términos: "Ya en *Ser y Tiempo* se abstraía casi completamente de la historia a pesar de que la *Geschichtlichkeit* es una categoría de la existencia humana, sin que sean tematizadas las estructuras interhumanas o supraindividuales. El camino de la finitud del *Dasein* a la temporalidad de la historia es meramente indicado por Heidegger, pero no perseguido ulteriormente. De ahí que tras la aplicación de la fructífera categoría de la historicidad se esconde el peligro, de una parte, de una ontología transhistórica de la historia, como la que ha esbozado en cierto modo August Brunner. Pero, por otro lado, me parece que no es un azar que, cuando Heidegger aplica su filosofía a la historia, tal y como es dibujada desde un punto de vista escatológico en su historia del Ser vuelvan a aparecer esquemas como los de la caída y la salida que proceden de la filosofía de la historia" (p. 299). Resulta clara la incomodidad de Koselleck con este planteamiento, que concede el sentido de la movilidad y variabilidad de la historia al juego que el Ser lleva consigo mismo de ocultarse y de presentarse. Como es obvio, este absolutismo del Ser, que constituye el único juego relevante y autorreferencial, desplaza de tal modo la centralidad del ser humano que no es capaz de convencernos de la necesidad de la historia.

6 Introducción a Reinhardt Koselleck, *Sentido y sinsentido de la historia*, Madrid, Escolar y Mayo, 2013.

7 P. García-Durán y F. Oncina (eds.) *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad*, Valencia, Pre-Textos, 2015.

constitutivos de la histórica, se trata de defender que si queremos elaborar de forma adecuada una teoría de la historia, en la línea de la *histórica* de Koselleck, entonces debemos comenzar a mirar en serio la antropología fenomenológica de Blumenberg: ésa es la evidencia que deseo producir en este trabajo.

Complicaciones de la histórica

La batalla filosófica contra los defensores del absolutismo de los conceptos como modo de acceso a la realidad, que es la batalla contra el absolutismo del Ser, siempre ha obedecido, en la tradición kantiana, a una estrategia formalista. Sólo ella requiere los complementos continuos de un contenido material indeducible de la forma, algo sin los cuales la historia no mostraría su función insuperable de singularización. Esta estrategia obligó a la ordenación de diversos niveles formales, que llegó a su formulación más rica con la configuración weberiana de ideales tipo que, sin embargo, no aspiraban a ser confirmados por el material histórico, sino, justo al contrario, ser refutados por él para identificar lo singular. De este modo, la ciencia histórica tenía que atender un doble frente: la diferenciación y la continuidad. Los conceptos ideales tipo más generales de Weber, como el de legitimidad, sin embargo, para garantizar esa continuidad en la reflexión histórica, mostraban una complejidad interna que Koselleck proyectó como categorías de la *histórica*. En ellas se deseaba sistematizar las necesidades de teoría de la ciencia de la historia, tal como, desde los tiempos de la fundación del *Geschichtliche Grundbegriffe*, se había configurado sobre todo en el trabajo *Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft*.[8] Como es natural, Koselleck estuvo muy lejos de sistematizar este pensamiento de la *histórica*, cuyo imaginario se remonta a los intentos del siglo XIX, impulsa-

[8] Como se sabe, este trabajo fue publicado por primera vez en *Theorie der Geschichtswissenschaft und Praxis des Geschichtsunterrichts*, Werner Conze (ed.), Stuttgart, Klett, 1972, pp. 10-28, y estaba relacionado con el escrito acerca del programa de reformas de la Facultad de Bielefeld. Luego apareció acortado en la colección *Zeitschichten*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000, pp. 298-317.

dos desde Droysen y retomados por Dilthey, de llevar a cabo una crítica de la razón histórica. En este escrito, sin embargo, avanzó un esquema que desplegó a lo largo de su vida, llegando a la mejor expresión filosófica en su escrito de homenaje a Gadamer *Historik und Hermeneutik*, ya citado.

Sin embargo, la complejidad del nudo teórico que definía el contorno de la histórica era más amplio que aquella mínima antropología transcendental de la finitud que explicaba la posibilidad y la necesidad de las historias (en plural) por el juego de aquellos pares de conceptos como amigo/enemigo, señor/súbdito, dentro/fuera, padres/hijos, vivos/muertos, ellos/nosotros. La característica de estos pares formales, decisivos como condiciones de posibilidad de la variabilidad (*Veränderlichkeit*) y de la movilidad (*Beweglichkeit*) que obligaba a la pluralidad de las historias, consistía en mostrar algo parecido a constantes antropológicas. El resultado, como ya lo subrayé, ponía en relación de forma muy estrecha la finitud del ser humano y la necesidad de la historia: mostrar la condición de posibilidad de la historia demostraba la necesidad antropológica de la misma, pero este enunciado requería, para una verdadera producción de evidencia, una identificación de la antropología en la que pudiera encajar con la suficiente complejidad teórica.

Eso no se abordó nunca en la teoría de Koselleck. Para él, el contenido de la *histórica* iba más allá de aquellos pares de la antropología filosófica de la finitud que deseaba enfrentar a la filosofía de Heidegger para superar el malentendido de que la analítica existencial heideggeriana fuera una antropología de la historicidad. También contaban como parte de la *histórica* al menos estos otros elementos: una teoría de los tiempos históricos como circularidad, aceleración, progreso, temporalización, la cual registraba las formas de la experiencia del tiempo; una teoría de la necesidad de estructuras o una teoría de la duración, que implicaba la sorprendente necesidad, anclada en premisas antropológicas,[7] de una metafórica de la espacialidad para la visualiza-

[7] *Über die Theoriebedürftigkeit*, p. 305: "La historia como ciencia vive sólo por la metafórica, a diferencia de otras ciencias. Ésta es en cierto modo

ción de la temporalidad; una teoría de las épocas históricas, en el sentido de ruptura con la temporalidad natural, que implicaba la problemática de la contemporaneidad de lo no contemporáneo, una teoría de los conflictos históricos, otra de las series temporales y una más de la prohibición de la teleología, junto con una decisión acerca de la causalidad en la historia. Todos estos elementos son necesarios para permitir una investigación histórica que no sea una repetición positivista de fuentes. Mi propuesta es que estas necesidades teóricas de la historia pueden ser abordables desde la construcción de Blumenberg que muestra cómo una antropología fenomenológica, que atiende a los pares de la *histórica*, es una buena base para fundar una fenomenología de la historia concernida de manera central por el problema de las épocas, de los cambios de época, de los conflictos históricos y las temporalidades que implican. En suma, el juego de antropología fenomenológica y fenomenología de la historia de Blumenberg ofrece toda la teoría que la historia necesita, según Koselleck.

Y es que cuando Koselleck exponía estas dimensiones conceptuales cuasi-trascendentales de la investigación histórica, no reparaba en ulteriores problemas que debían ser asegurados adicionalmente por un vocabulario teórico. Así, por ejemplo, la cuestión de la necesidad de una metafórica del espacio para conquistar intuiciones temporales era un asunto más profundo, por cuanto Koselleck había hablado de las premisas antropológicas implícitas en esa necesidad metafórica. Tales premisas no las desplegó en sitio alguno, pero en la obra de Blumenberg abundan las referencias de cómo la ganancia de tiempo implica la ganancia de espacio, lo que era otro despliegue de aquella semántica de la finitud tan del gusto de Koselleck: el ser humano es

nuestra premisa antropológica de que todo lo que quiera formularse de forma temporal tiene que tomar prestado los sustratos sensibles de la intuición natural. La carencia de intuición del tiempo puro nos conduce al centro de las dificultades metodológicas de poder hacer en general enunciados significativos sobre una teoría de los tiempos históricos (...) La necesidad de metafórica porque el tiempo mismo no es intuible necesita continuamente de reaseguramientos metódicos que remiten a una teoría de los tiempos históricos. Esta reflexión nos debe conducir ante todo a la cuestión de la permanencia".

el que tiene necesidad de ganar tiempo, pero sólo puede hacerlo si gana espacio.[10] Es intuitivo que en esto ya va implícito el problema de la velocidad y, aunque no era el único caso, tampoco podemos desplegarlo aquí. Pero cuando Koselleck habló de la necesidad de una teoría de las épocas, se expresó así: "Desde que la tríada de Antigüedad, Edad Media y Modernidad ha fragmentado la secuencia cronológica, hemos elaborado (*erlegen*) un esquema mítico que de forma silenciosa divide continuamente nuestra investigación histórica completa".[11] El menor conocedor de la obra de Blumenberg sabe hasta qué punto este problema es elaborado de forma expresa, pero, con esa obra a la vista, ¿podemos decir que realmente la fractura de la serie temporal por estas épocas es algo así como un *mythischen Schema*? Esto sólo puede ser decidido de forma teórica y sólo Blumenberg, con su noción posweberiana de legitimidad, nos ofrece razones para decir que no lo es.

Un tercer ejemplo de la proliferación de las preguntas de la teoría es el siguiente: cuando Koselleck despliega sus argumentos críticos contra la teleología en la historia y pone como ejemplo la comprensión de la historia nacional de Treitschke como necesariamente conducente a la erección del II Reich, resume este punto de vista legitimista de la historia como si el historiador pudiera reproducir el juicio universal. En su voluntad de producción de necesidad, dice Koselleck, el historiador usurpa la posición de "*Allmacht Gottes*".[12] "La unicidad (*Einmaligkeit*) y la derechura (*Geradlinigkeit*)

[10] Que tanto Koselleck como Blumenberg seguían fieles a su manera con el ancestro schmittiano se puede ver en las reflexiones finales de Schmitt en *Glossarium* sobre su vida, sin duda fracasada, que ya no podía mantener al unísono la ganancia de tiempo y de espacio. El Schmitt que veía aproximarse la muerte, y que comprendía que le había sobrado tiempo, aunque sólo fuera para gustar de la derrota con toda su amargura, sólo estaba preocupado por la ganancia de espacio que finalmente implicaba el derecho a morir en paz en su tumba. Que el espacio fuera *Raum*, *Room*, mostraba el valor que tenía para él el sencillo hecho de ser enterrado bajo las bendiciones de la Iglesia Católica Romana.

[11] *Über die Theoriebedürftigkeit*, p. 306.

[12] *Ibidem*, p. 312.

del curso histórico en muchos respectos se presenta un secularizado (*ein Säkularisat*) de la providencia, de una providencia que para nosotros siempre se oculta en las expresiones de una necesidad coactiva (*Aussage zwingender Notwendigkeit*)".[13] Tomar una posición acerca del sentido y el valor de esta secularización, y si tiene algún componente ulterior al exclusivamente retórico y estético, no es posible sin contar con la primera parte de la obra de Blumenberg: *Legitimidad de la Edad Moderna*.

Resumiendo, tenemos aquí, por tanto, tres problemas teóricos cuyas preguntas ya no pueden ser acalladas: metáforas, esquema del mito y secularización. Junto con los análisis derivados de una antropología de la finitud, constituyen elementos sin los que no se puede desplegar una práctica histórica autoconsciente. Son otros tantos elementos centrales de la fenomenología histórica de Blumenberg.

Cuasi-trascendentales, *cuasi-a priori*

Koselleck, por supuesto, era muy consciente de que no había agotado su tema de la *histórica*. En su trabajo de 1972, *Über die Theoriebedürftigkeit*, reconoció que "la lista de tales categorías (antropológicas) se podría ampliar".[14] Todas ellas remitirían a la finitud humana que pone la historia en movimiento por doquier, sin que marquen en modo alguno el contenido o la dirección de ese movimiento. Pero también, y de nuevo, volvió a invocar el problema de la secularización al sugerir que todas ellas reclaman algo así como un interés por la historia tras el cual "a menudo se ocultan axiomas cristianos o de teología negativa" (esto último en el caso de Heidegger). Todo esto no hacía sino complicar las cosas y obligar a sistematizar las alusiones, aunque no todas estas premisas teóricas están a la misma distancia de las necesidades de la práctica histórica. Tenemos, primero, las preguntas de la antropología filosófica que muestra cómo el hombre vive en

[13] *Ibidem*, p. 313.

[14] *Ibidem*, p. 300.

los parámetros trascendentales de padres/hijos, vivos/muertos, ellos/nosotros, dentro/fuera, amigo/enemigo/, mando/obediencia, espacio/tiempo; sobre ellos se produce esta reflexión de segundo nivel acerca del esquema mítico de las épocas, la necesidad antropológica de la metáfora, la idea de secularización, la dependencia de las categorías cristianas, que constituyen el problema de cambio/continuidad del análisis histórico, que constituye el contenido de una fenomenología de la historia. Estos dos terrenos, que funcionan como trascendentales de toda historia, tienen un interés conceptual de primer y segundo grado.

Como tales, no son tan inmediatos a la ciencia como esta exigencia conceptual ulterior, más concreta, de establecer "análisis de campos de conceptos" para posibilitar hallar fuerzas reguladoras propias, jerarquías analíticas, que ordenen los conceptos de una época de la historia, que los tornen insustituibles, imprescindibles, los eleven a fundamentales, los hagan objetos de polémicas y, de ese modo, se historicen, todo lo cual exige haber identificado una época histórica (por ejemplo, la *Sattelzeit*). Este tercer nivel mostraba otra línea de necesidad de la teoría, en sentido descendente, que fue decisiva para la práctica del grupo de Koselleck que condujo al monumental diccionario de *Conceptos políticos fundamentales*. En el fondo, mostraba la diferencia entre conceptos y conceptos históricos fundamentales y afectaba, por tanto, a la semántica histórica; el rasgo de conceptos fundamentales era lo que permitía perseguir su historización, su dinamismo, su centralidad.

Podemos llamar a estos elementos teóricos de tercer nivel cuasi-*a priori* porque juegan como las instancias *a priori* de la historia material. Como había sospechado en mi ensayo inicial sobre la línea Weber-Koselleck, en las notas póstumas que publicó Carsten Dutt como epílogo a *Historias de conceptos*,[15] quedó claro que Koselleck entendía estos elementos cuasi-*a priori* como elementos conceptuales sociopolíticos, parecidos a los conceptos

[15] *Historias de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Cito por la edición de Trotta, Madrid, de 2012, llevada a cabo por Luis Fernández Torres, sobre la edición original de Suhrkamp, Frankfurt, 2006.

ideales tipo de Weber, de los cuales, fue decisivo para él el de dominación (*Herrschaft*). Koselleck dice entonces: "Mas Weber reanimó este concepto, que se había dejado de lado, al crear para él una tipología con tres abstracciones de tipos ideales para el conjunto de la historia".[16] Resultaba claro que un concepto fundamental de este tipo venía a establecer elementos cuasi-*a priori* para pensar las épocas diferentes de uno de los elementos cuasi-trascendentales: el de mando y obediencia. Así, los conceptos tipo de *Herrschaft* mostraban las diferentes posibilidades *a priori* de la relación mando/obediencia, según las épocas de la dominación legítima tradicional, carismática o legal-racional y, de este modo, permitía ver las formas en que se dinamiza el concepto en la historia. Aquí, en términos generales, podemos decir que los conceptos tipo juegan como un cuasi-*a priori* de la historia porque sólo se han podido configurar a partir de la elaboración conceptual del contenido material de la historia misma y no a partir de otra instancia.

Vemos así que la historia tienen condicionantes teóricos de una doble naturaleza: unos cuasi-trascendentales, que se acercan a lo que podemos llamar una crítica de la razón histórica pura, en la medida en que posee un grado altísimo de formalismo, derivan de forma directa de una antropología de la finitud de la que se despliegan una serie de elementos de toda razón histórica: espacio, tiempo, dentro/fuera, vivos/muertos, hijos/padres, amigos/enemigos, mando/obediencia, ellos/nosotros, y que se tejen con problemas de causalidad, conflicto, cambio histórico, teleología, razón, mito, época, secularización. Otros ya apuntan a identificar y completar el contenido conceptual de estas categorías formales con los elementos materiales históricos, a través de lo que podemos llamar esquemas históricos, formas posibles cuasi-*a priori* de darse, por ejemplo, los que mandan y los que obedecen, formas posibles de crear diferencias: dentro/fuera, o amigos y enemigos. Hemos llamado a estos conceptos fundamentales "elementos cuasi-*a priori*" y hemos visto que el mediador más operativo es

[16] *Historias de conceptos*, p. 297.

el de los tipos de legitimidad. Al menos desde una reflexión inicial, entendemos que estos dos niveles de necesidad teórica de la historia parecen obvios (primero, el doble cuasi-trascendental, de una antropología fenomenológica y de una fenomenología de la historia, y segundo, el doble cuasi-*a priori* de los conceptos fundamentales). Mientras que la *histórica* se movería en el nivel cuasi-trascendental, los conceptos fundamentales que la materializan, hasta cierto punto, se moverían en el nivel cuasi-*a priori*.

Aporías

Koselleck era consciente de que estos elementos teóricos implicaban una aporía epistemológica, de la que Weber no era menos sabedor. En *Über die Theoriebedürftigkeit* lo dijo de un modo muy certero, pero en sus notas póstumas, editadas por Carsten Dutt, vuelve a aparecer el problema.

El primer texto dice así: "Hasta qué punto es claramente difícil traer categorías metahistóricas a la investigación concreta, lo muestra la problemática de una antropología histórica".[17] No sólo estaba el problema del eurocentrismo que se esconde detrás de toda antropología histórica, se trataba de una verdadera aporía, de un círculo inevitable en la investigación científica en la medida en que está mediada por el tiempo. Todo lo que se puede encontrar como estable (y eso es lo que se pretende con las estructuras cuasi-trascendentales y cuasi-*a priori*) está a su vez condicionado por la propia historia, razón por la cual no podemos seguir empeñados en análisis kantianos; todos los análisis sobre algo estable surgen a partir de lo mutable, toda categoría metahistórica tiene una genealogía histórica, ha surgido en el curso de la propia investigación históricamente posicionada. Reflexionar sobre esto es algo que concierne a la antropología histórica, especialmente porque es general a toda historia. Tenemos que ordenar el material histórico desde lo que éste nos permite ordenar, con eso, la provisionalidad y la circularidad son inevitables.

17 *Über die Theoriebedürftigkeit*, p. 300.

Sin embargo, algo debe jugar el lugar de lo *a priori* y estable para que la propia investigación se lleve a cabo, defina hipótesis, identifique sentidos, reconozca cambios lingüísticos, pueda comprender. La condición funcional de lo trascendental y lo *a priori* lo alcanzan cuando nos damos cuenta, como dice Koselleck en el segundo texto, que "resulta imposible historizar de nuevo esta clase de categorías cargadas de conocimiento histórico mientras se utilizan científicamente".[18] Esta imposibilidad es propia de la práctica científica de la historia cuando se realiza en acto, siempre es posible después sumergir estas metacategorías en "la corriente del cambio lingüístico con el fin de descubrir su propia relatividad, vinculada a contextos", pero entonces tendríamos el discurso que elabora las propias metacategorías históricas, el campo de lo que Weber llamó sociología y que tiene como finalidad enriquecer los conceptos ideales y transformarlos, refinarlos, justo por las refutaciones, desviaciones, singularidades, que le opone el material histórico. En este sentido, las tres categorías puras de la dominación legítima permiten ampliaciones y determinaciones adicionales: patrimonial, feudal, prebendal, o el dentro/fuera organizado en ciudad permite las formas de la ciudad y su relación con el campo. Esta aporía epistemológica es compartida por toda ciencia, incluso la ciencia natural tiene la capacidad de revisar sus propias categorías a la luz de los conocimientos que estas mismas categorías han hecho posible. No es la Historia la única que tiene esta capacidad de autocorrección; podríamos decir que ése es el rendimiento fundamental de la ciencia. Tampoco es la Historia la única que sabe que tiene que despedirse de la verdad total y la única que tiene que aprender a reconocer que una verdad parcial no es una mentira.

Así que yo no le daría más importancia a esta circularidad, pues es la propia de los sistemas autorregulados. Prefiero dirigirme hacia otra consideración que nos encaminará a Blumenberg y es que Koselleck optó por abordar el asunto de la *historica* desde una tradición categorial demasiado apegado a la letra kantiana.

[18] *Historias de conceptos*, p. 298.

Es muy conocido el reproche que se lanza sobre la lista de las categorías kantianas, acusándolo de rapsódico, y, desde luego, es fácil descubrir la coartada de seguir el listado de Aristóteles como una prescripción vinculante. De la misma manera, la lista de las categorías de la *histórica* de Koselleck es rapsódica, no tiene vida. En realidad, está elaborado más bien desde las fuentes históricas y desde la historiografía, por una desnuda abstracción a partir de sus esquemas más o menos constantes, lo que tiene su importancia. Naturalmente, se hace depender de la finitud humana, pero el argumento no es pregnante, carece de significatividad porque no muestra la *funcionalidad* que ese esquema organizativo en pares de elementos puede tener en una vida finita, por lo que no tiene criterio para reconocer no ya su carácter completo, sino su funcionalidad respecto a los contextos del mundo de la vida. Podemos llamar discurso antropológico al que muestra el juego y la función de esas diferencias respecto de las exigencias que el mundo de la vida plantea a un ser cuya finitud se puede caracterizar como "necesitado de cuidar por su autoconservación" frente al absolutismo de la realidad. El que los conceptos de la *histórica* no surgen de un análisis abstractivo de las fuentes, de una antropología histórica, sino desde los rendimientos funcionales de los elementos de una antropología fenomenológica, siempre anclada en las exigencias del mundo de la vida, nos permitirá entender lo peculiar de la necesidad teórica de la historia en un sentido que Koselleck no ha visto, pues la historia tiene necesidad teórica perenne de anclar no sólo en su tradición de fuentes e historiográfica, sino en los contextos de aseguramiento del mundo de la vida. Y sólo es historia por eso, porque sirve a las respuestas por las que el ser humano compensa su finitud.

Antropología fenomenológica

Lo propio de la obra de Blumenberg concierne a estos temas de una forma muy esencial. Como ya he dicho, una primera aproximación podría ser la de recordar que ha dedicado importantes trabajos al problema de la metáfora, mito, época,

secularización, pero no quiero hacer una comparación o traer a mención los conocidos textos en que se han realizado estas reflexiones tan convergentes, me interesa mucho más moverme en el terreno cuasi-trascendental que ofrecen sus categorías universales al concepto de historia. Aquí, la convergencia en los dos autores reside en que ambos llaman la atención sobre la insoslayable necesidad de una antropología. Sin embargo, lo específico de Blumenberg reside en que es capaz de encontrar una forma de aproximación a la antropología que se mueve en un nivel superior a la antropología histórica. Esto no significa moverse de espaldas a ella, sino moverse en el terreno de las hipótesis filosóficas que ninguna de ellas puede falsar. No obstante, este criterio de no falsación no es el suficiente, es meramente negativo. En realidad, el discurso filosófico debe poseer su propio estatuto como conjunto de hipótesis acerca del cual no tenemos ningún otro mejor que ofrecer, pero su derecho surge no de la mera no-invención respecto al registro de la antropología histórica, sino de que podamos entender sus hallazgos como conjunto de funciones que contribuyen a la autoconservación de un ser carente y menesteroso en su mundo de la vida. Esto no es un elemento trivial, pues al comprender esta *funcionalidad*, obtenemos el único criterio de racionalidad como solución de urgencia a un ser finito; esta solución racional encuadra a la historia como aquello que viene motivado por esas constantes funcionales.

No hay contradicción entre los postulados de Blumenberg y Koselleck; al contrario, la visión del segundo puede ser comprendida a fondo cuando entendemos que ambos trabajan en el mismo escenario y contexto intelectual. Aquí sólo podemos poner un ejemplo desplegado de la antropología filosófica de Blumenberg que permite ampliar el escenario de la *historica* y comprender mejor su propia propuesta: la necesidad de las historias. Me refiero a algo que, además, podría ser relevante para reconstruir algunas convergencias adicionales entre Weber y este entorno cultural, es decir, al problema de la delegación y al problema de la economía del tiempo que tiene en el fondo.

"La escatología es la irrupción potencialmente permanente de la discrepancia entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo",[19] ha dicho Blumenberg, ofreciéndonos una magnífica conexión entre la finitud humana y la experiencia de la temporalidad. La estructura antropológica que subyace a esta discrepancia es conocida: "la falta constitutiva de tiempo del organismo humano".[20] Si Max Weber hubiera desplegado, como sugiere W. Hennis, una ciencia del ser humano, habría reconocido en este rasgo la base firme del *homo economicus* y con ello no sólo habría dado la base adecuada a su tesis de que tras toda economía hay un anhelo de salvación, sino que habría identificado en la falta de tiempo el origen de la escasez constitutiva de sentido de la existencia. Si nos expresamos en términos foucaultianos, podríamos decir que la condición del *homo economicus,* lejos de ser un invento liberal reciente, aspira sobre todo al ahorro de tiempo. Dicha condición es otra forma de hablar de la finitud temporal y sabemos que la condición de posibilidad de la economía es la escasez. "La escasez de tiempo es la raíz de todos los males", dice el hombre del mito, desde Adán a Hitler, pero el *homo economicus*, que es la expresión de una mejora retórica de la autoposición humana, podría decir que es el fundamento de todos los bienes, e incluso del concepto mismo de bien. Un deseo sólo se torna urgente porque hay poco tiempo, un deseo ilimitado en un tiempo ilimitado no permitiría acceder el concepto de bien y esto lo sabe de sobra quien desprecia el estado paradisiaco.

La falta de tiempo como origen de las formas de ahorro de tiempo es la quintaesencia de la evolución entregada a artefactos culturales. En este sentido, es el origen de cualquier bien y sólo quien en su megalomanía no se ha reconciliado con este argumento puede, como Hitler, decir que es la fuente de todos los males y, entonces, no puede sino apostar por la liberación apocalíptica. La falta de tiempo es el origen de la diferencia entre el bien y el mal. Ahora bien, para la autoconservación hu-

[19] Hans Blumenberg, *Tiempo de la vida y Tiempo del mundo*, Valencia, Pre-Textos, 2007, p. 237.

[20] *Ibidem*, p. 231.

mana, este sentido no reside en pasar de forma inmediata a los análisis del ser para la muerte y demás patetismos heideggerianos, la falta de tiempo, en el contexto del mundo de la vida propio de la autoconservación, significa sobre todo la necesidad de la prevención —éste es el tipo de análisis fenomenológico tan lejano de la analítica existencial—, tiene que ver aquí con la carencia inicial del ser humano para el enfrentamiento cuerpo a cuerpo y la necesidad defensiva de la huida. El ser humano padece de falta de tiempo porque es el animal cazado antes de ser el cazador, lo que más teme es no disponer de tiempo de huida, verse en la situación para la que no está dotado: la lucha cuerpo a cuerpo.

Esta necesidad de disponer de tiempo de reacción determina la necesidad de ganar un espacio de interposición. Desde luego, se gana algo de este espacio, que desactiva el cuerpo mediante medios de interposición como piedras o palos, pero con eso no se gana tiempo de reacción respecto de la situación de urgencia en la que ya se ha caído. La ganancia de espacio como interposición capaz de ganar tiempo de reacción se logra con el gran hallazgo de la humanización: el caminar erguido, con lo que lograr ver a más distancia y en un ángulo superior, lo que permite reaccionar con más tiempo. Esa conquista formidable nos constituye. Sin embargo, ninguna conquista puede desactivar la lógica del mundo de la vida condicionada por la autoconservación. El ser humano, en este sentido, es el ser de los medios inadecuados. Todo medio tiene contraindicaciones. Caminar erguido, también, hace ver más, pero también ser más visible.

Sabemos cuáles son los dos hallazgos evolutivos decisivos, las dos formas exitosas que han permitido al ser humano ahorrar tiempo. Una, la delegación, no tener que hacerlo todo uno mismo, la base misma de las relaciones políticas y grupales, la intersubjetividad que conviene poner en la base misma de todas las categorías de la *histórica*, pues todas esas categorías parten del supuesto que sólo ahora la antropología fenomenológica asegura: la existencia del grupo humano ahora se fundamenta en

la estructura de delegación. No podemos extendernos, así que sólo diré que la primera estructura de delegación es el explorador, quien es el que gana espacio para ganar tiempo de reacción ante los peligros que encierra el horizonte. No todo el grupo tiene que arrostrar los peligros de explorar el afuera; como vemos, colocar la delegación dentro del terreno del mundo de la vida concede a las categorías de la *histórica* su sentido funcional, pero el ser humano es el que no puede abandonar las tareas de autoconservación. Eso concierne a las estructuras de delegación hasta el final. Lo que en el ser humano lleva a la historia es una delegación más, la cual tiene su último sentido en la función de autoconservación de un grupo.

La delegación de la ganancia del espacio como forma de ganancia de tiempo no puede prosperar de forma intensa sin el otro hallazgo decisivo para la ganancia de tiempo. Me refiero al signo, la fuente de las operaciones lingüísticas y metafóricas pues el explorador (en buena medida, el ancestro del historiador) no puede lograr que el grupo gane el tiempo para evitar los peligros de un espacio que no habita sin la traducción de lo ausente a lo presente. Esa traducción es la estructura de la metáfora que logra hacer presente lo ausente mediante parecidos. Sólo al lograrlo de forma intensa se da paso al concepto como un refinamiento metafórico. Pero ésa ya es la forma del relato: verter lo de afuera desconocido a lo de dentro es siempre contar una historia, mientras que preservar esa ganancia de tiempo, para que no se tenga que repetir la experiencia, es la estructura básica de la historia, sobre la que es fácil construir las formas de la identidad supuesta en la diferencia ellos/nosotros construida, a su vez, sobre la diferencia dentro/fuera. Con eso, se acaba construyendo una capacidad de evocar lo ausente, que pronto superará con sus relatos las fronteras de padres/hijos y vivos/muertos.

Vemos así que no es que la *histórica* sea el conjunto de categorías que muestra la posibilidad de la historia, sino que es más bien el conjunto de categorías que se logran en el camino evolutivo debido a la invención de la delegación. No es que muestren la posibilidad de las historias, sino que ellas mismas

se han constituido sólo por la intención de la historia, que es la manera en que juega toda delegación, que tiene que hacer presente lo ausente, la experiencia pasada.

Al analizar los hallazgos derivados de la necesidad de la ganancia de tiempo, la delegación y el signo, no pensaba encontrarme de bruces con el argumento aristotélico que nos permite vincular la raíz común del animal racional y del animal político, y deducirlo evolutivamente de la presión de ganar tiempo, la principal de las presiones de la finitud. Sin embargo, no quiero ir por este camino. Ahora deseo acercarme desde este primer cuasi-trascendental al segundo nivel de experiencia de la temporalidad. Así, quiero sugerir que la economía del tiempo es un remedio demasiado frágil para la escatología, que la economía no logra suturar la discrepancia inicial entre tiempo de la vida y el tiempo del mundo. De ahí que las estructuras derivadas del *homo economicus*, con su *homo politicus* y su *homo logicus*, no son suficientes para evitar la discrepancia originaria ni pueden resolver la tensión escatológica y por eso siempre hay otra experiencia de temporalidad que convive con la experiencia de la ganancia de tiempo de contar historias. Aquí tenemos la tensión insuperable entre la experiencia colectiva del tiempo y la individualidad, y el hecho, con bases arcaicas, de las raíces comunes de todo afán de salvación y la economía. En realidad, ningún hallazgo evolutivo humano produce un ahorro de tiempo satisfactorio. Para decirlo contra Schmitt, ningún orden es suficientemente katechóntico; o por decirlo a lo Weber, ningún cosmos está asegurado frente a la irrupción acósmica de la dimensión escatológica verdadera. También Blumenberg lo dice a su manera: ningún ahorro de tiempo bloquea el absolutismo de la realidad. Poner de relieve el sencillo hecho de que, se ahorre lo que se ahorre, la discrepancia sigue intacta, no es un argumento sutil y esta falta de sutileza concede al mesianismo de Jacob Taubes todas las evidencias a su favor. Las experiencias estabilizadoras del tiempo, mediante los informes históricos de la delegación, y las experiencias desestabilizadoras de la exigencia de salvación, son, de este modo, inseparables de la funcional disfuncionalidad de la economía del

tiempo, y ambas se derivan de los enunciados fenomenológicos de una antropología que sólo puede tener una idea de las prestaciones originarias de la carcasa cultural (y de contar historias dentro de ella) por las propias historias originarias, los rituales, los mitos, la historia bíblica y las huellas prehistóricas.

Bibliografía

Hans Blumenberg, (2007). *Tiempo de la vida y Tiempo del mundo*, Valencia, Pre-Textos.

Gadamer, H. G., y R. Koselleck (1997). *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós.

García Durán, P., y F. Oncina Coves (2015). *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad*, Valencia, Pre-Textos.

Koselleck, R. (1972). "Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaften", en Werner Conze, *Theorie der Geschichtwissenschaften und Praxis des Geschichtsunterrichts*, Stuttgart, Klett.

_____(2012). *Historias de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Trotta.

_____(2013). *Sentido y sinsentido de la historia*, Madrid, Escolar y Mayo.

Villacañas, José Luis (1998). "Historia de los conceptos y responsabilidad política: ensayo de contextualización", en *Res Pública, Revista de Filosofía Política*, núm. 1.

_____(2003). "Histórica, historia social e historia de los conceptos", en *Res Publica, Revista de Filosofía Política*, núm. 11-12, año 6, pp. 69-95.

Oncina, Faustino (1997). "Introducción", en H. G. Gadamer y R. Koselleck, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós.

Entre filosofía e historia: tres deseos para la epistemología histórica a partir de una lectura del *a priori*

Zenia Yébenes Escardó
Departamento de Humanidades. UAM-Cuajimalpa

En un artículo reciente, Martin Kusch sintetiza así lo que él considera tres *deseos* para las epistemologías históricas: "*a*) ser reflexivas sobre el *pedigree* de su aparato conceptual; *b*) enfrentar las consecuencias potencialmente relativistas de su historicismo y *c*) no olvidar las lecciones duramente aprendidas por la microhistoria".[1] En este ensayo me propongo reflexionar sobre estos tres deseos a partir de dos momentos. En el primero, me acercaré a la noción de *a priori histórico*[2] en la que descansa —explícita o implícitamente— cierta epistemología histórica.

Efectivamente, hay que recordar que Dominique Lecourt introdujo programáticamente el término "epistemología histórica" en 1969. En *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard*, Lecourt lo utiliza para señalar que la epistemología, definida por Bachelard como "la disciplina que toma por objeto al conocimiento científico", es histórica y procede históricamente. Este argumento se propone desmarcar la epistemología de la filosofía, es decir, de *la philosophie des philosophes*: "Al abrir el campo de la epistemología histórica, él (Bachelard) descubre (...) lo que la filosofía está ansiosa por cubrir: las condiciones reales e históricas de producción del conocimiento científico". A los ojos de Lecourt se instaura enton-

[1] Martin Kusch, "Running Heads: Reflexivity, Relativism, Microhistory: Three Desiderata for Historical Epistemologies", texto de la conferencia presentada en *What (Good) is Historical Epistemology?*, International Conference, Max Planck Institute for the History of Science, Berlín, 24-26 de julio, 2008. El texto está disponible en: http://univie.academia.edu/MartinKusch/Papers.

[2] Mientras no se indique lo contrario las cursivas a lo largo del texto son mías.

ces una "reciprocidad atractiva" entre la epistemología y la historia de la ciencia: "si la epistemología es histórica, la historia de las ciencias es necesariamente epistemológica".[3] En una publicación más reciente (2008), Lecourt explica que en realidad el término "epistemología histórica", con el que caracteriza a la obra de Bachelard, procede de Canguilhem. De hecho, la expresión aparece en 1963, en un texto que éste publicó originalmente en inglés precisamente en relación con Bachelard: *The History of Science in the Epistemological Work of Gaston Bachelard*.[4]

En el ensayo escrito inicialmente como introducción a la traducción inglesa de 1978 de *Lo normal y lo patológico* del mismo Canguilhem, Foucault propone una lectura en esa dirección cuando advierte que una línea divisoria separa a la filosofía de la experiencia, del significado y del sujeto, de la filosofía del conocimiento, la racionalidad y el concepto.[5] La primera estaría representada por la *fenomenología*, la segunda, en la que incluye particularmente a Bachelard, Cavaillès, Canguilhem y a sí mismo, por la arqueología y lo que hoy consideraríamos la epistemología histórica.[6] Ambas líneas provendrían de la herencia kantiana. La

[3] Dominique Lecourt, *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard*, Vrin, París, 2002, p. 9. Todas las traducciones de citas en el texto cuya fuente está en inglés o francés son mías.

[4] *Cf.* Dominique Lecourt, *Georges Canguilhem*, París, PUF, 2008. Existe una traducción al español: Dominique Lecourt, *Georges Canguilhem*, Buenos Aires, Buena Visión, 2009.

[5] Michel Foucault, "Introduction", en Georges Canguilhem, *The Normal and the Pathological*, Nueva York, Zone Books, 1991, pp. 7-25. En su conferencia de 1978, "¿Qué es crítica?" Foucault, no obstante, se refiere a Bachelard, Cavaillès y Canguilhem como fenomenólogos, aunque una fenomenología que, sin embargo, pertenece a la historia. Pretende así distinguir esta fenomenología histórica de una trascendental. Véase, Michel Foucault, "¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)", en *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2006, pp. 3-52. Este ensayo consistió originalmente en una conferencia pronunciada en la Société Française de Philosophie el 27 de mayo de 1978, posteriormente publicada en el *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, año 84, núm. 2, abril-junio de 1990, pp. 35-63.

[6] Aunque, como sostiene Luca Paltrinieri (entre otros), considero que la genealogía es una expansión no una abdicación de la arqueología que conduce a un análisis que imbrica sistemas de conocimiento y modalidades

primera apostaría por el tratamiento *trascendental* del significado y la experiencia; la segunda por el tratamiento *histórico* de la racionalidad y los conceptos.

Los proyectos de Ian Hacking y de Arnold I. Davidson, ambos de formación filosófica analítica, se inscriben en la epistemología histórica inspirada por Foucault.[7] Explorar a partir de aquí la relación entre filosofía (epistemología) e historia implica cómo habremos de ver la relación de interrogarse por el *a priori histórico* en relación con un *a priori trascendental.*

Hay que recordar que la epistemología moderna nace con Kant y su definición del trascendental. En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura,* el trascendental se identifica con el *a priori* como el sistema de todos los principios de la razón pura, es decir, el conjunto definitivo de los principios *a priori* que hacen posible el conocimiento. El adjetivo *trascendental* define asimismo: "todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestra manera de conocer los objetos, en la medida en que ella ha de ser posible *a priori*".[8] El conocimiento trascendental no es, por tanto, el conocimiento científico dirigido al objeto, sino *conocimiento de nuestra manera de conocer, conocimiento de los instrumentos conceptuales y de las condiciones de posibilidad del conocimiento científico.* Del conocimiento trascendental emergen proyectos tanto positivistas como críticos al positivismo, como es el caso de la fenomenología y de la ontología heideggeriana del ser, que Foucault sitúa entre las filosofías de la

---

de poder. Volveré a ello después, aunque no me interesa detenerme en la problemática arqueología/genealogía. *Cf.* Luca Paltrinieri, *L'expérience du concept. Michel Foucault entre epistémologie et histoire*, París, Publications de la Sorbonne, 2012.

7 Estoy de acuerdo con la lectura de Arnold I. Davidson según la cual los nombres propios que se mencionan en un texto funcionan como depositarios de conceptos centrales que indican la emergencia de un espacio conceptual. En este sentido, aunque se mencionen nombres, no se aboga por una historia de grandes nombres. *Cf.* Arnold I. Davidson, *La aparición de la sexualidad*, Barcelona, Alpha Decay, 2002, p. 190.

8 Emmanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, FCE/UAM, México, 2009, B. 25, p. 66.

experiencia, el sujeto y el significado.[9] De ahí emerge, además, la epistemología histórica que, sin embargo, al historizar el *a priori* problematiza su vinculación con lo trascendental.

Desde esta lectura, el primer deseo de Martin Kusch para las epistemologías históricas, la de ser reflexivas sobre el *pedigree* de su aparato conceptual, implica reflexionar sobre el *a priori histórico* y su relación con el *a priori formal* de Kant y el *a priori concreto e histórico* de Husserl. Tal como advierte Wouter Goris: "el efecto un poco chocante producido por la yuxtaposición que constituye el concepto de *a priori histórico* no le ha impedido ser un concepto rector de la epistemología histórica".[10] A diferencia de Bachelard o Canguilhem, Foucault lleva a cabo una reflexión explícita sobre el *a priori histórico*, el cual:

> no escapa de la historicidad: no constituye (...) una estructura intemporal; se define como el conjunto de las reglas que caracterizan una práctica discursiva: ahora bien, estas reglas no se imponen desde el exterior (...) están comprometidas en aquello mismo que ligan (...) Frente a unos *a priori* formales cuya jurisdicción se extiende sin contingencia, es una figura puramente empírica; pero, por otra parte, ya que permite captar los discursos en la ley de su devenir efectivo, debe poder dar cuenta del hecho de que tal discurso, en un momento dado, pueda acoger y utilizar, o por el contrario excluir, olvidar o desconocer, tal o cual estructura formal.[11]

Ian Hacking y Arnold I. Davidson abrevan, como he señalado, de la herencia foucaultiana; sin embargo, no clarifican la noción de *a priori histórico* en relación con Kant y Husserl, puesto que parten ya de Foucault. Clarificar esta herencia es importante porque, en la discusión sobre el *a priori* en sus distintas versiones, se juega la necesidad de pensar la relación que hay entre lo empírico

[9] Sobre la relación Foucault y Heidegger, de la que mucho se ha escrito, su cercanía y sobre todo su oposición radical, puede consultarse con provecho Mathieu Potte-Bonneville, *Michel Foucault o la inquietud de la historia*, Buenos Aires, Manantial, 2007, pp. 278-287.

[10] Wouter Goris, "L'*a priori* historique chez Husserl et Foucault", *Philosophie*, núm. 123, verano de 2014, p. 3.

[11] Michel Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1979, pp. 216-217.

y lo transcendental, que sitúa a la epistemología histórica en el intersticio de la filosofía y la historia. La noción de *a priori histórico* sirve de hilo conductor cuando se trata de descubrir la diferencia entre un tratamiento *trascendental* de la historia, del significado y la experiencia que se dirige a una puesta en escena de una historia de las ideas y una historia conceptual, y la apuesta de la epistemología histórica por el tratamiento *histórico* de la racionalidad y los conceptos. Una oscilación que veremos presentarse de manera recurrente en Hacking y en Davidson.

Esta cuestión se imbrica con los otros dos deseos de Martin Kusch para la epistemología histórica: el de enfrentar las consecuencias potencialmente relativistas de su historicismo y el de no olvidar las lecciones duramente aprendidas por la microhistoria. Las investigaciones históricas sobre los saberes empíricos y la materialidad de las prácticas ponen en evidencia la historicidad de la razón, su carácter relativo, variable, y ligado a relaciones de conflicto. El relativismo potencial de su historicismo enfrenta a la epistemología histórica en relación con un desplazamiento que no deja de ser político y social, aunque ello no implica, habremos de verlo, un reduccionismo causal. La microhistoria, por otra parte, el escrutinio riguroso y atento, no permite olvidar el cuestionamiento a una historia intelectual monolítica construida de "arriba hacia abajo". Lorraine Daston se ha referido a Hacking y Davidson como "los dos practicantes más capacitados de la epistemología histórica".[12] A partir de la "metaepistemología histórica" de Hacking (una rama de su más amplia ontología histórica, concepto foucaultiano) y de la epistemología histórica de la psiquiatría de Davidson, inspirada también en la arqueología de Foucault, pretendemos —en un segundo momento— aproximarnos a estas cuestiones. Veámoslo detenidamente.

[12] Lorraine Daston, "Historical Epistemology", en J. Chandler, A. Davidson, H. D. Harootunian (eds.), *Questions of Evidence: Proof, Practice, and Persuasion across the Disciplines*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1994, p. 283.

El *a priori* histórico: ¿*a priori de* la historia o *a priori en* la historia?

En *Ontologie manquée de Michel Foucault (1998)* (traducido al inglés en 2002 como *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*) Béatrice Han señala que el proyecto de Foucault radica en pretender historizar el transcendental y haber fracasado. La crítica de Han es interesante respecto a una epistemología histórica por lo que concierne a sus supuestos. Efectivamente si tal como propone Lorraine Daston comprendemos que la epistemología histórica se pregunta por las condiciones del conocimiento y, por tanto, por "la pregunta kantiana de cómo es que pensar esto (o aquello) es posible".[13] Al contemplar estas condiciones como históricas, lo que se está aseverando es no sólo que nuestro conocimiento y evidencia cambia o se transforma históricamente, sino que "el conocimiento de nuestra manera de conocer" puede asimismo ser historizado. Han argumenta que Foucault nunca resuelve la relación existente entre "el conocimiento de nuestra manera de conocer" y el conocimiento empírico del objeto histórico y que, en ese sentido, su proyecto fracasa. Lo que hay que dilucidar entonces es el rol que desempeñará el "conocimiento trascendental" y el "conocimiento empírico" en la pregunta que articulará la epistemología histórica.

Hay que recordar que el proyecto crítico de Kant es la respuesta a la ilusión trascendente de los metafísicos dogmáticos que pretenden aplicar los principios del entendimiento humano más allá de los límites que impone la sensibilidad. Para darse un estatuto fundacional, el proyecto crítico kantiano se concibe, no como trascendente y en relación con un absoluto divino, sino como *trascendental*, es decir, relativo a un conjunto de principios finitos y *a priori* que, precediendo a toda experiencia posible, hace posible el conocimiento mismo. Kant subraya que el fundamento necesario y universal de todo conocimiento posible se produce a partir de la limitación que imponen a la sensibilidad los

[13] *Ibidem*, p. 284.

conceptos *a priori* del entendimiento y a éste, las formas *a priori* de la sensibilidad.[14]

La filosofía a partir de Kant se bifurca en una *filosofía del sujeto* (de la que será continuadora la fenomenología) y un *positivismo antropológico* que será su fundamento y su complemento secreto. Si la crítica es el gesto que interroga el conocimiento en sus condiciones de posibilidad como una suerte de "conocimiento del conocimiento" en su posibilidad, lo transcendental es lo que descubre los límites de este conocimiento, pero lo hace en las relaciones de las facultades del hombre finito que son universales y necesarias y, por tanto, condición de toda historia sin ser ellas mismas históricas. El giro copernicano de Kant desvanece toda cuestión sobre el absoluto y centra en el hombre como sujeto real y finito una ciencia que debe ser a su medida. Pero al hacer del transcendental condición del conocimiento, el equivalente a las facultades universales y necesarias del hombre, el *a priori* se limita a ser un *a priori* puramente *formal* y, al mismo tiempo, limita todo conocimiento real a un conocimiento puramente *a posteriori*, empírico y positivo.[15] Al final de la *Arqueología del saber* Foucault ataca a la fenomenología, esa filosofía del sujeto de herencia kantiana, y advierte que en su empresa arqueológica:

> Se trataba de analizar (la) historia en una discontinuidad que ninguna teleología reduciría de antemano; localizarla en una dispersión que ningún horizonte previo podría cerrar; dejarla desplegarse en un anonimato al que ninguna constitución trascendental impondría la forma del sujeto; abrirla a una temporalidad que no prometiese la vuelta de ninguna aurora. Se trataba de despojarla de todo narcisismo trascendental.[16]

En su ensayo "Kant y la idea de la filosofía transcendental", Edmund Husserl subraya la continuidad entre la filosofía crítica de Kant y la fenomenología, pero advierte que Kant no ha llevado

[14] Kant, *op. cit.*, A51, B75, pp. 100.

[15] *Cf.* Michel Foucault, *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, México, Siglo XXI, 2009. También las páginas dedicadas al hombre y sus dobles en Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968, pp. 295-334.

[16] Foucault, *La arqueología del saber*, *op. cit.*, pp. 340-341.

donde se debe, la radicalidad de un conocimiento transcendental.[17] Según Husserl, Kant no habría sometido a crítica el presupuesto fundamental de la relación constitutiva entre sujeto y objeto. Ello lo habría llevado a considerar, por un lado, a la conciencia como un sistema acabado de formas *a priori* dirigidas a un contenido sensible y, por otro, al objeto como correlato de la actividad subjetiva y formal del sujeto cognoscente. La conciencia es conciencia de sí sólo si se contempla a sí misma como objeto. Kant habría fundado la posibilidad del conocimiento del conocimiento, sobre la constitución empírica de la razón humana. Rechazando lo que considera la raíz de un psicologismo positivista, Husserl intentará radicalizar el conocimiento transcendental que, según él, Kant sólo habría vislumbrado. Según Husserl, un prejuicio cientificista habría hecho que Kant derivase las categorías mentales de los juicios sintéticos *a priori* de la matemática y la física. Sin embargo, una teoría radical del conocimiento debía poder fundar las estructuras de la subjetividad sobre una evidencia más fundamental (o apodíctica). La filosofía debe entonces desandar el camino de la objetividad científica y remontarse a una experiencia originaria: una forma pura, prerreflexiva y antepredicativa que le permitiera encontrarse a ella misma no como objeto científico sino como una conciencia a la vez concreta y absoluta.[18] Dicho de otra manera, la conciencia debe desobjetivarse y presentarse a sí misma como la experiencia vivida del *a priori*, un *a priori* que Husserl llamará *a priori concreto* para desvincularlo del *a priori formal* de Kant, más vinculado a la lógica transcendental que a la experiencia vivida.

Para resolver la relación que este *a priori concreto* sostendrá con el sentido histórico de la ciencia, Husserl introduce el término *a priori histórico* en su ensayo *El origen de la geometría*, traducido al francés por Derrida en 1962. En este ensayo se anudan los interrogantes por la historicidad de la verdad, el desarrollo de la racionalidad humana y

[17] Edmund Husserl, "Kant et l'idée de la philosophie transcendantale", *Philosophie première, tome 1*, París, PUF, 1970, pp. 299-368. Para todo este apartado véase Goris, *op. cit.*; y Luca Paltrinieri, "Les aventures du transcendantal: Kant, Husserl, Foucault", *Lumières*, núm. 16, semestre 2, 2010, pp. 11-33.

[18] Husserl, *op. cit.*, pp. 358-361.

sus relaciones con la experiencia subjetiva. ¿Cómo explicar el origen y la persistencia de las objetividades ideales de la geometría? ¿Cómo explicar que emergen en un cierto periodo y que se valoran como verdaderas en todas las épocas sucesivas? A diferencia de Kant, Husserl afirma que la geometría es una formación viva de sentido en la que la construcción gradual y sistemática es posible gracias a la reactivación incesante sus "protoevidencias" originarias. La ciencia se instituye en primer lugar como tradición, es decir, como transmisión ideal entre el presente y el pasado, fundada sobre la sedimentación de las evidencias originarias en un lenguaje. La historicidad de los objetos geométricos no es solamente la condición de su transformación en la historia. Husserl advierte: "la historia no es de antemano nada más que el movimiento vivo de la solidaridad y de la implicación mutua (*des Miteinander und Ineinander*) de la formación del sentido (*Sinnbildung*) y de la sedimentación del sentido originarias".[19] Todo hecho histórico tiene necesariamente su estructura de sentido en un *a priori* estructural que le es propio y que Husserl llama el *a priori histórico y concreto*. El hecho mismo de que el historicismo asevere la relatividad de toda cosa histórica se funda en:

> Una evidencia absolutamente incondicionada que se extiende por encima de todas las facticidades históricas, una evidencia verdaderamente apodíctica (...) Toda problemática y toda mostración históricas (*historisches*), en el sentido habitual, presuponen ya la historia (*Geschichte*) como horizonte universal de pregunta, no expresamente, sino, con todo, como un horizonte de certeza implícita que, en toda indeterminación vaga de trasfondo, es la presuposición de toda determinabilidad, es decir, de todo proyecto que apunte a la investigación y al establecimiento de hechos determinados.[20]

El *apriori histórico* de Husserl es el *a priori universal de la historia*, una estructura universal propia de todo presente histórico (pasado o futuro) en tanto tal. Cuando Husserl habla de un *a priori histórico* no indica que éste es histórico, sino que la historicidad tiene su origen en una estructura *a priori* propiamente humana. Husserl

[19] Edmund Husserl, "El origen de la geometría", en Jacques Derrida, *Introducción al origen de la geometría de Husserl*, Buenos Aires, Manantial, 2000, p. 184.

[20] *Ibidem*, pp. 186-187.

describe un a *priori ahistórico —antropológicamente fundado— de la historia*. Se podría decir que, desde su lectura, las construcciones de geometría descansan sobre un universal antropológico.

Según Foucault, ello produce que se identifique el *a priori histórico*, que supuestamente instauraría el régimen de historicidad, con un origen en el tiempo que ya presupondría la historidad. La filosofía del sujeto (la fenomenología) "es aquella que intentaría desplazar hacia un comienzo, hacia un arcaísmo de hecho o de derecho, las estructuras *a priori*".[21] Por esta razón en la filosofía contemporánea la tentativa de asir, a partir del conocimiento histórico, las condiciones de posibilidad del conocimiento, se traduce en una búsqueda de los orígenes que se prolonga al infinito. La tarea crítica del proyecto foucaultiano no radica entonces en una supuesta búsqueda de los orígenes como base inmóvil de nuestro pensamiento, sino en mostrar un *a priori* que se transforma, él mismo, en la historia; es decir, en mostrar que *es la estructura misma del conocimiento la que se transforma históricamente*. Contra las filosofías del sujeto, Foucault piensa que la figura del sujeto emerge por una disposición históricamente contingente de los saberes. La filosofía kantiana puede señalar la singularidad de la experiencia, pero desde el momento en que considera que esa experiencia se vincula a una naturaleza humana, le otorga una universalidad. En Foucault, la experiencia no se vincula de ninguna manera a ninguna naturaleza, así que el movimiento regresivo al origen que contempla en Husserl, está prohibido. El *a priori histórico*

> ...Se define precisamente como una alternativa al retomar husserliano de la filosofía transcendental kantiana pero en lugar de adherirse a la historia de la verdad heideggeriana, Foucault puso (el dedo en la llaga) sobre lo impensado de la fenomenología: que toda historización todavía se comprende como una revelación de condiciones no históricas de la historicidad misma, sea como el retorno a un origen situado idealmente fuera de la historia, sea como el redescubrimiento de una época del Ser (...) Contra Husserl, y todavía más contra Heidegger, Foucault se inscribe en la orientación de una búsqueda (...) en el segundo sentido desarrollado por Kant: Búsqueda de la condición de posibilidad del conocimiento, en el marco de una empresa crítica

[21] Foucault, *Una lectura de Kant*, *op. cit.*, p. 103.

> entendida como "conocimiento del conocimiento". (...) Se trata de una aproximación experimental (...) a fin de liberarse (...) de la hipótesis, incesantemente retomada por la filosofía postkantiana, de que el transcendental es un conjunto de formas finitas pertenecientes a la constitución antropológica.[22]

Para Foucault, la aparición de la figura del sujeto —lo hemos advertido con anterioridad— es un efecto de la disposición históricamente contingente de los saberes y esta disposición ha de ser problematizada precisamente desde la pertenencia. Así se pregunta cómo a partir del siglo XVIII la división epistemológica entre sujeto y objeto —de la que él mismo se considera heredero— genera una diferencia entre conocimiento empírico y conocimiento transcendental, que produce la emergencia de las ciencias humanas en las que el hombre se contempla a sí mismo como sujeto y como objeto. Nuestro conocimiento está limitado porque está históricamente determinado; eso quiere decir que cada conocimiento responde a condiciones de posibilidad que son asimismo históricas. No hay nada que, desde "las archievidencias husserlianas" o las categorías kantianas, pueda garantizar una continuidad ininterrumpida que permita otorgar a la conciencia humana el rol de sujeto originario de todo devenir y de toda práctica. Pertenecer a la historia significa que disponemos de un archivo limitado para componer enunciados dotados de sentido. La focalización sobre la práctica discursiva y el archivo signa que el límite lo impone la historia e implica el rechazo a considerar el *a priori* como un sistema de categorías mentales:

> El archivo *es el sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados.* Es evidente que no puede describirse exhaustivamente el archivo de una sociedad, de una cultura o de una civilización; ni aun sin duda el archivo de toda una época. Por otra parte, no nos es posible describir nuestro propio archivo, ya que es en el interior de sus reglas donde hablamos, ya que es él quien da a lo que podemos decir —y a sí mismo, objeto de nuestro discurso— sus modos de aparición, sus formas de existencia (...) En su totalidad, el archivo no es descriptible, y es incontorneable en su actualidad. Se da por fragmentos, regiones y

[22] Paltrinieri, "Les aventures du transcendantal: Kant, Husserl, Foucault", *op. cit.*, pp. 30-31.

> niveles, tanto mejor sin duda y con tanta mayor claridad cuanto que el tiempo nos separa de él (...) El archivo nos desune de nuestras continuidades: disipa esa identidad temporal en que nos gusta contemplarnos a nosotros mismos para conjurar las rupturas de la historia: rompe el hilo de las teleologías trascendentales.[23]

Foucault rechaza el proyecto transcendental kantiano, pero asume el proyecto crítico. Sin embargo, la crítica no se hace desde la exterioridad sino desde la interioridad. Es nuestra pertenencia a una historia la que hace posibles o no ciertas problematizaciones. Podemos interrogarnos sobre la división epistemológica sujeto/objeto porque pertenecemos a la herencia del proyecto kantiano. La pertenencia a una herencia, al ser de una forma de experiencia histórica singular, nunca es universal; ha de ser singularizada en cada caso. No obstante, desde un comienzo, sea cuál sea esta pertenencia, no se plantea como pertenencia a una *estructura* que podemos llamar "orden social o cultural". Se postula como pertenencia a *un problema*, es decir, la pertenencia implica zonas de incertidumbre que se atisban incluso en el orden de las prácticas más mudas y que suscitan y hacen viable *la problematización*, aunque ésta pueda producirse de diferentes maneras.

> Para que un campo de acción, un comportamiento entre en el campo del pensamiento, es necesario que cierto número de factores lo hayan vuelto incierto (...) pero éstos sólo juegan un papel de incitación. Pueden existir y ejercer una acción durante mucho tiempo antes de que haya problematización efectiva (...) Y ésta, cuando interviene, no toma una forma única que será el resultado directo o la expresión necesaria de estas dificultades; es una respuesta original o específica, a menudo multiforme, a veces incluso contradictoria en sus diferentes aspectos, a estas dificultades que (el campo del pensamiento) define mediante una situación o un contexto y que valen como una pregunta posible.[24]

El *a priori histórico*, "conocimiento del conocimiento", procede históricamente y se transforma históricamente. La epistemología histórica indaga, en este sentido, condiciones de posibilidad que no son ni universales ni necesarias, si bien ello no significa que se reduzca a

[23] Foucault, *La arqueología del saber*, *op. cit.*, pp. 221-223.

[24] Michel Foucault, "Polemique, politique et problematisation", *Dits et écrits*, IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 597.

condiciones de actualidad o a condiciones meramente causales o de conexión, como acaece en cierto empirismo ingenuo:

> Frente a unos *a priori* formales cuya jurisdicción se extiende sin contingencia (el *a priori* histórico) es una figura puramente empírica; pero, por otra parte, ya que permite captar los discursos en la ley de su devenir efectivo, debe poder dar cuenta del hecho de que tal discurso, en un momento dado, pueda acoger y utilizar, o por el contrario excluir, olvidar o desconocer, tal o cual estructura formal.[25]

El *a priori* histórico, que condiciona la posibilidad de los conocimientos, es su historia captada en un nivel particular. Este nivel es su darse en un tiempo dado y de cierto modo. La búsqueda del *a priori histórico*, entonces, no se remite a metasistemas, sino que encuentra en la particularidad histórica la posibilidad de la condición del conocimiento. La epistemología histórica requiere un cierto empirismo. No el empirismo de lo "dado" o de la factualidad de la contingencia; sino del *empirismo crítico* que se interroga cómo algo, en alguna parte, deviene contingentemente como "dado". La epistemología histórica trastoca la distinción disciplinar entre una historia que se supone puramente empírica y una filosofía (epistemología) que se supone puramente teórica. Veámoslo más despacio.

Metaepistemología, historia y antropología filosófica

Al indagar de manera histórica en las condiciones de posibilidad del conocimiento y señalar que éstas no son trascendentales, la epistemología histórica juega en el intersticio de dos disciplinas y abre cuestionamientos importantes tanto a la historia como a la filosofía. Los análisis de Ian Hacking y de Arnold I. Davidson son —en este sentido— *filosóficos e históricos*. Dice Kusch:

> El análisis de Hacking historiza la razón, historiza lo que cuenta como una proposición científica e historiza lo que es aceptado como una entidad científica (...) son razones suficientes para referirme a su teoría de estilos de razonamiento como "la epistemología histórica de Hacking".[26]

25 Foucault, *La arqueología del saber*, *op. cit*, p. 217.

26 Martin Kusch, "Hacking's Historical Epistemology: A Critique of

En *Historical Ontology*, Ian Hacking retoma el concepto foucaultiano de ontología histórica[27] para designar el análisis sobre la experiencia de la objetividad, o cómo vienen a ser los objetos de la investigación científica:

> Mi estudio es una continuación del proyecto de Kant (...) él propuso precondiciones para que la serie de sensaciones deviniera experiencia objetiva (...) pero sólo después de él se tomó conciencia del tipo de actividad comunitaria que es el conocimiento. Kant no pensaba en la razón científica como un producto histórico y colectivo. Nosotros sí.[28]

Lejos de Kant; sin embargo, Hacking reivindica el uso de la palabra *ontología* como "ciencia del ser" tal como se entendía en el siglo XVII por Wolff, por citar un ejemplo. Ontología, como ciencia de los criterios de clasificación de las cosas existentes, que podía funcionar como una teoría general del ser en la medida en que atribuir un nombre a las cosas significaba nombrar su ser.[29] El trabajo que Hacking anuda entre ontología e historia está determinado por su trabajo a partir de conceptos "científicos" situados y estabilizados al interior de *estilos de razonamiento*, modo en el que se constituyen los estándares de objeto y de objetividad en los procesos de formación del conocimiento.

Los estilos de razonamiento son modelos históricamente situados, que "proveen conocimiento estable y están desprovistos de verdad objetiva, pero no de estándares de objetividad".[30] Cada estilo de razonamiento introduce nuevos tipos de "objetos, evidencia, enunciados (nuevas formas de ser candidato a ser verdadero o falso), leyes, (...) modalidades, (y) posibilidades".[31] Un

Styles of Reasoning", 2010, p. 2. El texto está disponible en: http://univie.academia.edu/MartinKusch/Papers.

27 Para una revisión de este concepto en relación con Foucault y con el uso específico que Hacking hace de él, *cf.* Ian Hacking, *Historical Ontology*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, pp. 1-27.

28 Hacking, *op. cit.*, p. 181.

29 *Ibidem*, p. 2.

30 *Ibidem*, p. 198.

31 *Ibidem*, p. 189.

estilo de razonamiento se caracteriza por criterios de validez que le son propios, es decir, los estilos se autoautentican y desarrollan un conjunto de técnicas que aseguran su estabilidad. Dichas técnicas le permiten a un estilo producir un *corpus* relativamente estable de conocimientos y una apertura y una capacidad de autocorrección, por la que cada estilo puede engendrar nuevos conocimientos y nuevas aplicaciones.

La interdependencia entre el método de razonamiento y el objeto hace que en Hacking epistemología y ontología histórica devengan imbricadas. Así, cada estilo de razonamiento conlleva su propio debate ontológico en torno a entidades que emergen junto con la categoría que las nombra: el estilo de razonamiento del laboratorio implica un debate sobre entidades que no se pueden observar y el estilo taxonómico, por citar otro ejemplo, tiene su controversia en torno a la existencia de taxa.[32]

Hacking distingue siete estilos de razonamiento: matemático, experimental, modelización hipotética, laboratorio, estadístico, taxonómico, y genético-histórico. Sin embargo, parece admitir que incluso en nuestra cultura puede haber más estilos de razonamiento y no tener objeciones cuando Barry Allen propone que los juicios de brujería y los procedimientos inquisitoriales de la modernidad temprana constituyen un estilo de razonamiento que satisface sus criterios.[33] Efectivamente el estilo inquisitorial introduce nuevos objetos (hechizos, adivinaciones, brujerías, etc.), un nuevo tipo de evidencia (la confesión, la acusación, los rumores, etc.), postula nuevos candidatos a la verdad (se asume en ese entonces que es más probable que las mujeres practiquen la brujería porque se consideran más proclives a la superstición), y propicia nuevas técnicas de estabilización (que, en este caso, están centradas en la autoridad de la Iglesia).[34] Hacking considera asimismo la medicina de Paracelso como un estilo de razonamiento desaparecido, aunque algunas de sus características sobreviven, por ejemplo, en la homeopatía.

32 *Ibidem*, p. 190.

33 *Ibidem*, p. 195.

34 *Cf.* Barry Allen, "Demonology, Styles of Reasoning, and Truth" *International Journal of Moral and Social Studies*, núm. 8, 1993, pp. 95-121.

La necesidad de Hacking de distinguir su epistemología histórica del constructivismo social lo conduce a aseveraciones que pueden resultar equívocas a la luz de su mismo planteamiento. Así, cuando mantiene que un estilo de razonamiento introduce un nuevo tipo de objeto, pero no lo crea: "¿por qué no decir que así como creamos un estilo mientras creamos los objetos, igualmente creamos los objetos mientras creamos el estilo en el que esos objetos tienen sentido?"[35] La distinción "introducción-creación" parece estar dirigida a evitar una versión del constructivismo a través de la cual la práctica discursiva crearía al objeto. Ahora bien, lo que habría que criticar es esta asunción previa. Sería más fácil decir que uno no puede identificar y comprender un estilo de razonamiento sin identificar y comprender sus objetos y que un objeto no puede ser identificado ni comprendido sino dentro de un estilo de razonamiento específico. La relación, por tanto, no es de causalidad sino *de correlación o implicación constitutiva*, algo que parece ir más en línea de Hacking que se define a sí mismo como nominalista dinámico. Es cierto que los estilos de razonamiento de Hacking parecen estar cerca de la *episteme* foucaultiana en tanto que reenvían a las condiciones de posibilidad, discursivas y prácticas de los enunciados científicos.

> Por *episteme* se entiende, de hecho, el conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias, eventualmente a unos sistemas formalizados; el modo según el cual en cada una de esas formaciones discursivas se sitúan y se operan los pasos a la epistemologización, a la cientificidad, a la formalización (...) es el conjunto de las relaciones que se pueden descubrir, para una época dada, entre las ciencias cuando se las analiza al nivel de las regularidades discursivas.[36]

En sus últimos textos, Hacking se deslinda del relativismo potencial de su epistemología histórica, al advertir que los estilos están basados en capacidades cognitivas innatas. Sin embargo, tal como advierte Kusch, estas capacidades no necesariamente

[35] Kusch, "Hacking's Historical Epistemology", *op. cit.*, p. 20.

[36] Foucault, *La arqueología del saber*, *op. cit.*, pp. 322-323.

supondrían la eliminación del relativismo ni determinarían las prácticas y estándares que las comunidades adoptan, ya que:

> Sin importar si los estilos de razonamiento en cuestión son los de la medicina de Paracelso, los de la física energética, la teología cristiana, o los del psicoanálisis (...) todos estos diversos e incompatibles estilos descansarían en las capacidades cognitivas innatas, por lo que unos no podrían considerarse mejores que otros. Lo único que podrían hacer las constricciones cognitivas es declarar ciertos estilos imposibles para nosotros, pero en tanto haya más de un estilo, el relativismo permanece como una opción.[37]

Me interesa subrayar particularmente la idea de Hacking de que, no obstante que los estilos emergen localmente, en condiciones históricas y contextuales particulares llegan a ser universales debido a nuestras capacidades cognitivas (compartidas por todos los seres humanos). Puesto que Hacking considera los estilos de razonamiento como universales, la mejor manera de nominar su propuesta es como una antropología filosófica.[38] Estamos lejos de la *episteme* foucaultiana que si algo *no es*, es "una forma de conocimiento o un tipo de racionalidad que, atravesando las ciencias más diversas, manifestara la unidad soberana de un sujeto".[39] Efectivamente, cuando Hacking se dirige hacia capacidades humanas innatas se acerca al *a priori histórico y concreto de Husserl* y a una filosofía del sujeto. Sin embargo, en Foucault la experiencia no se vincula de ninguna manera a ninguna naturaleza. Se trata de mostrar un *a priori* que se transforma, él mismo, en la historia. Contra las filosofías del sujeto, recordemos, Foucault piensa que la figura del sujeto emerge *por una disposición históricamente contingente de los saberes*. Lo que está en juego en estas oscilaciones de Hacking es si su metaepistemología histórica apuesta por un tratamiento *trascendental sui generis* o por el tratamiento *histórico* de la racionalidad y los conceptos.

---

37 Kusch, "Hacking's Historical Epistemology", *op. cit.*, p. 20.

38 *Cf.* Ian Hacking, *Raison et véracité: les choses, les gens, la raison*, 2006, texto del curso impartido en el College de France disponible en http://www.collegedefrance.fr/default/EN/all/ins_pro/p1157460409944.htm.

39 Foucault, *La arqueología del saber*, *op. cit.*, p. 323.

En otros lugares de la obra de Hacking, esta distinción entre lo trascendental y lo empírico parece operar de manera subrepticia y a distinto nivel. Cabe recordar que, como señalamos con anterioridad, en el proyecto kantiano hay dos significados de lo trascendental. El primero se identifica con el *a priori* como el conjunto definitivo de los principios *a priori* que hacen posible el conocimiento que en Hacking podríamos identificar con las capacidades cognitivas innatas. El adjetivo *trascendental* define asimismo el conocimiento de nuestra manera de conocer, conocimiento de los instrumentos conceptuales y de las condiciones de posibilidad del conocimiento científico. Pues bien, en esta segunda acepción, cabe recordar que Hacking distingue al interior de los estilos de razonamiento entre *conceptos organizadores* y *conceptos empíricos*. Los conceptos organizadores son conceptos generales como "conocimiento, creencia, opinión, objetividad (...), argumento, racionalidad, evidencia, e incluso hecho y verdad".[40] Son conceptos históricos y situados, han sido forjados y utilizados en el seno de una tradición, y nos servimos de ellos para juzgar, comprender y hacer operativos nuestros enunciados. Estos conceptos no sólo son utilizados para dar autoridad a nuestros argumentos, sino para organizar toda una serie de otros conceptos, los empíricos. Estos conceptos hacen referencia a objetos que se pueden conocer de manera independiente a partir, precisamente, de un conocimiento empírico. Para saber qué es una piedra, diría Hacking, no tengo necesidad del concepto *a priori* piedra ni de la historia del concepto piedra. Sólo necesito que en mi experiencia cotidiana la piedra sea. Sin embargo, un concepto organizador como "evidencia" me permite representarme de otra manera la piedra. Los conceptos organizadores son históricos, no empíricos (no puedo tener un conocimiento empírico del concepto "evidencia"), están en otro nivel y organizan los conceptos empíricos y otros conceptos que, según Hacking, sí son a la vez organizadores y empíricos, por ejemplo, el concepto de trauma.[41] La metaepistemología histórica de Hacking está interesada en estos conceptos organizadores en

[40] Hacking, *Historical Ontology*, *op. cit.*, p. 8.

[41] *Cf.* Ian Hacking, *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Nueva Jersey, Princeton University of Press, 1995.

tanto que los contempla como metaconceptos. En este sentido, es visible la distancia de Hacking con respecto al "*a priori* histórico" foucaultiano.

La distinción *conceptos organizadores/conceptos empíricos* tiene resonancias indudablemente kantianas (pensemos en la distinción que hace Kant entre las categorías trascendentales y los conceptos empíricos) y vuelve a hacer surgir, como acabo de señalar, la cuestión de la relación entre un *a priori histórico* y uno *trascendental*. Para Foucault el *a priori histórico* "es una figura puramente empírica".[42] En el planteamiento de Hacking no queda claro cómo se explica que los conceptos organizadores (históricos, pero no empíricos) puedan tener efectos materiales e inscribirse en la realidad. Si su estructura es histórica, su emergencia, su aparición en las prácticas ¿no es necesariamente *empírica*? ¿Cuáles son los procesos (desde una lectura foucaultiana siempre empíricos y contingentes) a través de los cuales dichos conceptos se emanciparían de su condición empírica para presentarse en cierto momento como universales, como trascendentales, o como límites de lo posible? Como advierte atinadamente Luca Paltrinieri, la división entre metaconceptos organizadores y conceptos empíricos: "reenvía a las antiguas subdivisiones de la teoría del conocimiento mientras que la epistemología histórica se querría emancipar de un modelo jerárquico de conocimiento (...) y renunciaría al modelo base/superestructura así como a la búsqueda de causas ocultas y optaría por la búsqueda de una explicación de la misma escala y de la misma naturaleza que el *explanandum* mismo".[43] La epistemología histórica —dicho en otras palabras— no reenviaría —desde la lectura foucaultiana— a una metaepistemología (*trascendental sui generis*) sino a lo que con anterioridad nos hemos referido como un empirismo crítico que habría que distinguir de un empirismo ingenuo.

La pregunta por los procesos a través de los cuales ciertos conceptos se emancipan de su condición empírica para presentarse, en cierto momento, como universales, trascendentales, o

[42] Foucault, *La arqueología del saber, op. cit.*, p. 217.

[43] Paltrinieri, *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire, op. cit.*, p. 257.

como límites de lo posible, implica reconocer que la actividad que precede a la "cientifización" de algún tipo es una conflictividad que constituye no el obstáculo ideológico al descubrimiento de una realidad, sino más bien su condición. Este campo de conflictividad implica los gestos que atraviesan lo ordinario y lo cotidiano. La historia de las micronegociaciones sociales no sólo es importante al principio para entender la emergencia de un nuevo estilo de razonamiento. Hacking parece suponer que una vez que el estilo emerge de alguna manera se las ingenia para trascender el reino de las contingencias sociales: "aunque cada estilo nace en 'interacciones y negociaciones microsociales' eventualmente se transforma en 'autónomo'", "independiente de su propia historia", "en un canon bastante atemporal de objetividad";[44] es decir, Hacking presupone que el desarrollo del contenido intelectual —y las preguntas a las que da lugar y las respuestas que exige— se puede determinar y entender con independencia de la forma en que se debate y negocia en las circunstancias sociales contingentes y locales incluso en los periodos de estabilidad. Y esto es precisamente lo que la microhistoria ha contribuido a poner en duda.[45] Lo que suscita la problematización —recordemos a Foucault— es que la pertenencia a la historia implica zonas de incertidumbre que se atisban en el orden *común y corriente* de las prácticas más mudas. Si las prácticas científicas están ciertamente codificadas, sobrecargadas de prescripciones y de valores en un estilo de razonamiento, lo están de una manera que no hay que imaginar como deducible de una regla que, al definir de entrada las diversas posibilidades, disipe la vacilación cotidiana, común y ordinaria al indicar qué se ha de hacer y cómo hacerlo.

Sistemas de conocimiento y modalidades de poder

La obra de Arnold I. Davidson, *La aparición de la sexualidad*, se inscribe en la línea de epistemología histórica de inspiración

[44] Hacking, *Historical Ontology*, *op. cit.*, p. 198.

[45] Kusch, "Running Heads: Reflexivity, Relativism, Microhistory: Three Desiderata for Historical Epistemologies", *op. cit.*, pp. 14-15.

foucaultriana. A partir de una lectura fundada por los estilos de razonamiento (e inspirada en Foucault, Wölfflin y Hacking), Davidson propone una lectura inédita de la historia de la sexualidad del siglo XIX y de los aportes del psicoanálisis freudiano en los inicios del XX. Sin embargo, hay dos diferencias importantes con respecto al planteamiento de Hacking. En primer lugar, Davidson (al igual que Forrester)[46] considera que el psicoanálisis (y la psiquiatría) constituye un estilo de razonamiento científico. Para Hacking, el psicoanálisis se basa en cambio en el estilo de razonamiento histórico-genético "que está a punto de extinguirse, y la relación compleja de los psicoanalistas con los textos de Freud como 'figura paterna' impide la propiciación de nuevas técnicas de estabilización ineludibles para un estilo de razonamiento".[47] En segundo lugar, la obra de Davidson muestra de qué forma un concepto que consideraríamos empírico y ligado a lo "natural", como la sexualidad, es en realidad un concepto organizador, contribuyendo así —involuntariamente— a cuestionar la metaepistemología histórica de Hacking.

La cuestión epistemológica ligada a los estilos de razonamiento que le interesa a Davidson está relacionada "con el problema de las condiciones de posibilidad de cómo un enunciado se convierte en candidato posible a la verdad o a la falsedad".[48] Junto a la obra de Foucault, Davidson se inspira en los métodos de la filosofía analítica que consisten en identificar los conceptos a partir de los usos y empleos de conceptos, así como los conceptos que estos conceptos presuponen y a los que se ligan en lo que —siguiendo a Foucault— llama "juegos de verdad específicos". A la filosofía analítica, Davidson le critica su olvido de la historia, el tratar generalmente a los conceptos como realidades trans o ahistóricas olvidando las condiciones de su emergencia. Para Davidson, los enunciados obtienen su categoría de verdaderos o falsos en relación con estilos de razonar históricamente

[46] *Cf.* John Forrester, "If *P*, Then What? Thinking in Cases", *History of the Human Sciences*, núm. 9, 1996, pp. 1-25.

[47] *Cf.* Hacking, *Raison et véracité: les choses, les gens, la raison*, *op. cit.*, t. 9, p. 4.

[48] Davidson, *La aparición de la sexualidad*, *op. cit.*, p. 17.

especificables. Un estilo particular de razonar "está fundamentalmente constituido por un conjunto de conceptos vinculados o interrelacionados. Estos conceptos están vinculados entre sí por reglas especificables hasta formar (...) un espacio conceptual determinado, un espacio que determina qué enunciados pueden o no pueden hacerse con los conceptos".[49]

La pregunta de Davidson en *La aparición de la sexualidad* es la de Foucault, aunque su respuesta, sobre todo en lo que respecta al psicoanálisis, no sea la misma.[50] Davidson se pregunta por las condiciones que hicieron posible que la experiencia de la carne ligada a ciertos comportamientos que en el siglo XVIII se dirimen entre los polos del vicio y la virtud, de lo lícito y lo ilícito, del bien y el mal moral, se transforme en el siglo posterior en la experiencia de la sexualidad. Una experiencia no ligada a la exterioridad de una conducta, sino a la identidad de un individuo a la que se comprende a partir de conceptos como normal, anormal y patológico. De manera inédita, la sexualidad emerge al individualizar y convertir al ser humano en un tipo específico de sujeto sádico, masoquista, homosexual, fetichista. Es, en este sentido, preciso que Davidson puede hablar de aparición:

> la sexualidad sólo se convirtió en objeto de investigación, teorización y especulación psicológica debido a una forma de razonar característica que tuvo un origen histórico específico; o dicho de otro modo, los enunciados sólo adquirieron positividad, un ser verdaderos o falsos, cuando llegó a articularse el espacio conceptual asociado con el estilo de razonar psiquiátrico.[51]

A partir de la categoría de estilo de razonamiento, Davidson rastrea cómo el espacio conceptual de la psiquiatría que hace viable la emergencia del concepto de sexualidad aparece al independizarse

[49] *Ibidem*, p. 202.

[50] Foucault considera que el psicoanálisis no rompe con el estilo de razonamiento psiquiátrico y sigue constituyendo una medicación de la moralidad en línea con las técnicas confesionales, un asunto que Davidson discute a mi juicio bastante atinadamente. *Cf.* Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 2007, pp. 137-138.

[51] Davidson, *La aparición de la sexualidad*, *op. cit.*, p. 74.

la medicina del estilo de razonamiento anatomo-patológico, para apropiarse del estudio de lo que antes había sido parte de la moral mediante la transformación de la desviación moral en enfermedad. El psicoanálisis supone un nuevo estilo de razonamiento porque cumple las características que Davidson considera propias de éste: está fundamentalmente constituido por un conjunto de conceptos vinculados o interrelacionados, y estos conceptos están vinculados entre sí por reglas especificables hasta formar un espacio conceptual determinado. Este espacio determinado se distingue del espacio conceptual de la psiquiatría decimonónica al introducir como objeto *la pulsión* en vez del instinto. En detrimento de la naturalidad que se le atribuía a este último, el psicoanálisis advierte que la pulsión no está ligada a la reproducción y transforma la manera en la que concebimos la sexualidad.

Si el texto de Davidson es ciertamente fecundo, se advierten en él dos dificultades que limitan su alcance. Ambas tendrán que ver con lo que hemos descrito como un *a priori histórico*. En primer lugar, el análisis en términos de estilo de razonamiento sitúa en el centro los conceptos y los procedimientos que regulan sus relaciones. Davidson señala que "nuestra experiencia de la sexualidad es un producto de los sistemas de conocimiento y las modalidades de poder sin aspiraciones de inevitabilidad",[52] pero advierte que, como principio metodológico, va a afirmar la relativa independencia del espacio conceptual como un espacio regulado y relativamente autónomo de las relaciones de poder. Davidson no afirma —es cierto— *su independencia histórica*, sino que señala que separar metodológicamente el campo del espacio conceptual y del estilo de razonamiento de las modalidades de poder, es útil para el trabajo del historiador. Ahora bien, el problema es que nuestra experiencia de la sexualidad no es el complemento *externo* de un estilo *interno* de razonamiento psiquiátrico (y psicoanalítico) de la sexualidad. La microhistoria ha contribuido a cuestionar severamente esta distinción externo/

[52] *Ibidem*, p. 67.

interno.[53] Un estilo de razonamiento es *eo ipso* una manera de ordenar y organizar individualidades. Lo que Davidson trata como conceptos deben ser considerados instrumentos y técnicas que tocan directa y concretamente lo que Foucault llamaba las individualidades somáticas. Es el sujeto en su materialidad y no simplemente en su epistemología el que es profundamente modificado. Es necesario explicar la imbricación entre el concepto de perversión sexual y la experiencia singular del individuo.

A menudo la resistencia a considerar las modalidades de poder se basa en la asunción de que las relaciones económicas y los intereses políticos son heterogéneos con respecto a los estilos de razonamiento científicos y en que explicar los últimos en razón de los primeros sería reduccionista. Sin embargo, esto es presuponer, sin reflexionar, el dualismo externo/interno. Foucault advierte que el *a priori* es una figura histórica y contingente. La epistemología no ha de requerir otro tipo de explicación como si perteneciera a un orden transcendental y no a un orden social empírico que requiriera asimismo de una aproximación microhistórica. Lo que hace viable cualquier problematización —y la emergencia de un estilo de razonamiento supone una problematización— es que el orden social —recordemos— nunca se plantea como estructura sino como *problema*, ya sea en las prácticas mudas, de manera implícita, o de formas más o menos explícitas. Esto quiere decir que el contexto de acción de los individuos en una situación histórica no es jamás coherente, estable y transparente ni para los gobernantes ni para los gobernados. Aparece como un conjunto complejo, incoherente y contradictorio compuesto de fragmentos heterogéneos de experiencia.

> Se trata de saber, por ejemplo, cómo un concepto —cargado todavía de metáforas o de contenidos imaginarios— se ha purificado y ha podido tomar estatuto y función de concepto científico; de saber cómo una región de experiencia, localizada ya, articulada ya parcialmente, pero cruzada todavía por utilizaciones prácticas inmediatas o valorizaciones efectivas, ha podido constituirse en un dominio científico; de

[53] Kusch, "Running Heads: Reflexivity, Relativism, Microhistory: Three Desiderata for Historical Epistemologies", *op. cit.*, pp. 14-17.

> saber, de una manera más general, cómo una ciencia se ha establecido por encima y contra un nivel precientífico que a la vez la preparaba y la resistía de antemano, cómo ha podido franquear los obstáculos y las limitaciones, que seguían oponiéndose a ellas.[54]

Si no se presta atención a la relación entre sistemas de conocimiento y modalidades de poder, lo que sucede paradójicamente es que la narrativa histórica propuesta deja la impresión de una historia de la sexualidad que se ha forjado de manera, casi unilateral y abrumadora, desde "lo alto de una *expertise* hacia lo bajo", ya sea la *expertise* de la psiquiatría, la medicina o el psicoanálisis concebido como disciplina. Davidson reconoce esta impresión de una narrativa que parece organizada de arriba abajo.[55] Esto hace que sea interesante remitirse al ensayo que dedica en el mismo libro a Carlo Ginzburg sobre la epistemología de las pruebas distorsionadas, un ensayo que sería interesante revisar asimismo a la luz de la escritura de la historia de Michel de Certeau.[56] Se trata de señalar la posibilidad de una historia que, comprendiendo la codificación de las pruebas históricas en su contexto, abra la posibilidad de una decodificación, y el descubrimiento de lo que está como "borrado" por el conocimiento y el poder dominante en las historias necesariamente parciales y sesgadas que nos hacemos de la realidad.

En cuanto a la aparición de la sexualidad, las pruebas históricas se refieren a una codificación imbricada en un estilo de razonamiento psiquiátrico y conceptos vinculados a la normalidad, la anormalidad y la patología. Los mismos testimonios de aquellos que ya están codificados como pacientes ya se dan en estos términos. Saber cómo decodificar las pruebas incluyendo las reglas de codificación de conocimiento que vienen "desde arriba" supone encontrar la existencia de otras experiencias de la carne que podemos atisbar a través de ciertas lagunas "divergen-

54 Foucault, *La arqueología del saber*, *op. cit.*, p. 320.

55 Davidson, *La aparición de la sexualidad*, *op. cit.*, pp. 231-232.

56 Me refiero particularmente a Michel de Certeau, *La posesión de Loudun*, México, UIA, 2012, y a Michel de Certeau, "El lenguaje alterado: la palabra de la posesa", *La escritura de la historia*, México, UIA, 2006, pp. 235-257.

cias y malentendidos".[5] Ahora bien, comprender las reglas de codificación del conocimiento supone considerar un *a priori* histórico y contingente, una figura empírica que, sin embargo, debe poder dar cuenta del hecho de que tal discurso, en un momento dado, pueda acoger y utilizar, o, por el contrario, excluir, olvidar o desconocer tal o cual estructura formal.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Al inicio de estas páginas proponíamos reflexionar a la luz del *a priori* histórico sobre la necesidad de la epistemología histórica de ser reflexiva sobre su aparato conceptual, enfrentar las consecuencias potencialmente relativistas de su historicismo y no olvidar las lecciones de la microhistoria. Pertenecer a la historia significa que disponemos de un archivo limitado para componer enunciados dotados de sentido. La focalización sobre la práctica y el archivo signa que el límite lo impone la historia e implica el rechazo a considerar el *a priori* como un sistema de categorías mentales. El *a priori* histórico que condiciona la posibilidad de los conocimientos puede darse en un tiempo dado y de cierto modo. La búsqueda del *a priori histórico*, entonces, no se remite a metasistemas, sino que encuentra en la particularidad histórica la posibilidad de la condición del conocimiento. La epistemología histórica requiere un cierto empirismo. Un *empirismo crítico* que se interroga acerca de cómo algo, en alguna parte, deviene contingentemente como "dado". La pertenencia a la historia viene signada porque, tal como hemos visto, se plantea como un *problema*. Aparece como un conjunto complejo, incoherente y contradictorio, compuesto de fragmentos heterogéneos de experiencia que hace posible la problematización y la emergencia y transformación de distintos estilos de razonamiento. Los estilos de razonamiento científicos no pueden comprenderse sin esta pertenencia problematizada a la historia. Pero tampoco puede comprenderse la pregunta del historiador que surge como

[5] Davidson, *La aparición de la sexualidad*, *op. cit.*, p. 234.

problematización de su propia pertenencia. Una noción como *empirismo crítico* parte de una herencia ilustrada que se inspira en el proyecto crítico kantiano y *problematiza* el proyecto transcendental. El empirismo crítico asume, además, el legado empirista que, según Deleuze, podríamos, por lo menos, en cierta medida, atribuirle a otro ilustrado como Hume.[58]

A este respecto se podría retomar la idea de una contradicción performativa, la del investigador atrapado por aquello que pretendía abandonar. Una vez más eso significaría no reconocer que la pertenencia es siempre problemática y siempre se compone, lo acabamos de señalar, de fragmentos heterogéneos de experiencia. Es esta condición de problema la que impide que una época se cierre sobre sí misma y la que incita la emergencia de un nuevo estilo de razonamiento, así como la pregunta y la posibilidad del historiador de ejercer cierta distancia con respecto de sus propios instrumentos conceptuales. La problematización pone en evidencia la historicidad de la razón, su carácter relativo, variable, y ligado a relaciones de conflicto. Pone en evidencia que, al tratar de mostrar las zonas de incertidumbre que hacen ver cómo una ciencia se ha establecido por encima y contra un nivel precientífico que a la vez la prepara y la resiste de antemano, el investigador se enfrenta con las propias zonas de incertidumbre de *su* pertenencia histórica y es que "al tratar de sacar a la luz este profundo desnivel de la cultura occidental, restituimos a nuestro suelo silencioso e ingenuamente inmóvil, sus rupturas, su inestabilidad, sus fallas; es él el que se inquieta de nuevo bajo nuestros pies".[59]

Bibliografía

Allen, B. (1993). "Demonology, Styles of Reasoning, and Truth", *International Journal of Moral and Social Studies* 8, pp. 95-121.

[58] Véase al respecto la muy sugerente lectura que Gilles Deleuze realiza de Hume, en Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Gedisa, 2007.

[59] Foucault, *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, p. 10.

Castro Moreno, J. A. (2012). *Las relaciones entre estilos de razonamiento y prácticas científicas como eje central de un proyecto de epistemología histórica*, tesis de doctorado en Filosofía de la Ciencia, México, UNAM.

Certeau, Michel De (2006). "El lenguaje alterado: la palabra de la posesa", *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, pp. 235-257.

_____ (2012). *La posesión de Loudun*, México, Universidad Iberoamericana.

Daston, L. (1994). "Historical Epistemology", en J. Chandler, A. Davidson, H. D. Harootunian (eds.), *Questions of Evidence: Proof, Practice, and Persuasion across the Disciplines*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, pp. 282-289.

Davidson, A. I. (2002). *La aparición de la sexualidad*, Barcelona, Alpha Decay.

Deleuze, G. (2007). *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Gedisa.

Foucault, Michel (1968). *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI.

_____ (1979). *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI.

_____ (1991). "Introduction" en Georges Canguilhem, *The Normal and The Pathological*, Nueva York, Zone Books, pp. 7-25.

_____ (1994). "Polemique, politique et problematisation, *Dits et écrits*, IV, París, Gallimard, pp. 591-598.

_____ (2006). "¿Qué es la crítica?" en *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, pp. 3-52.

_____ (2007). *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*, México, Siglo XXI.

_____ (2009). *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, México, Siglo XXI.

Forrester, J. (1996). "If *P*, Then What? Thinking in Cases", *History of the Human Sciences*, pp. 1-25.

Gouris, W. (2014). "L'*a priori* historique chez Husserl et Foucault", *Philosophie*, núm. 123, pp. 3-27.

Hacking, I. (1995). *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Nueva Jersey, Princeton University of Press.

_____ (2002). *Historical Ontology*, Cambridge, Harvard University Press.

_____ (2006). *Raison et véracité: les choses, les gens, la raison*, texto del curso impartido en el College de France disponible en http://www.collegedefrance.fr/default/EN/all/ins_pro/p1157460409944.htm

Han, B. (2002). *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*, California, Stanford University Press.

Husserl, E. (2000). "El origen de la geometría" en Jacques Derrida, *Introducción al origen de la geometría de Husserl*, Buenos Aires, Manantial, pp. 163-193.

_____ (1970). "Kant et l'idée de la philosophie transcendantale", *Philosophie première, tome 1*, París, PUF, pp. 299-368.

Kant, E. (2009). *Crítica de la razón pura*, México, FCE/UAM.

Kusch, M. (2008). "Reflexivity, Relativism, Microhistory: Three Desiderata for Historical Epistemologies", texto de la conferencia presentada en *What (Good) is Historical Epistemology?* International Conference, Max Planck Institute for the History of Science, Berlín, 24-26 de julio, pp. 1-25, disponible en http://univie.academia.edu/MartinKusch/Papers

_____ (2010). "Hacking's Historical Epistemology: A Critique of Styles of Reasoning", disponible en http://univie.academia.edu/MartinKusch/Papers

Lecourt, D. (2002). *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard*, París, Vrin.

_____ (2008). *Georges Canguilhem*, París, PUF.

Paltrinieri, Luca (2010). "Les aventures du transcendantal: Kant, Husserl, Foucault", *Lumières*, núm. 16, semestre 2, pp. 11-33.

_____ (2012). *L'expérience du concept. Michel Foucault entre Épistémologie et Histoire*, París, Publications de la Sorbonne.

Potte-Bonneville, M. (2007). *Michel Foucault o la inquietud de la historia*, Buenos Aires, Manantial.

Michel de Certeau: una epistemología de la ausencia

Alfonso Mendiola Mejía
Universidad Iberoamericana
Norma Durán R. A.
UAM-Azcapotzalco

> Un ejemplo que le gustaba a Freud, representa esta vuelta-regreso que es la astucia de la historia: después de haber sido asesinado, el padre de Hamlet regresa en una escena distinta, pero en forma de fantasma, y es entonces cuando se convierte en la ley que su hijo obedece.
>
> Michel de Certeau

Preámbulo

¿Cómo se puede convertir una epistemología en un proceso de despedida de aquello que se ha ido? ¿Qué epistemología se estructura a partir y desde un trabajo de duelo? ¿Cómo es posible articular conocimiento (razón) con deseo (querer)? ¿Cómo relacionar estructuralmente el yo deseante con el yo objetivante? Estas preguntas no son abstractas —ajenas a todo contexto social—, sino concretas en el sentido de que son expresiones de una situación particular: la desestabilización de la sociedad moderna.

Este ensayo busca explicar la epistemología que construye Michel de Certeau a lo largo de su obra. Desde "la operación historiográfica" plantea el tema de la historia como un saber de lo ausente, de la muerte, de nuestra propia muerte. Es decir, que todo lo que digamos del otro, ya sea del pasado, del salvaje o del psicótico,[1] es algo que se dice en un momento preciso y que ese dicho contempla nuestra propia finitud.

[1] Los tres saberes heterológicos por excelencia son la historia, la etnología y el psicoanálisis.

La obra de Michel de Certeau reitera de manera casi obsesiva el hecho de que el conocimiento siempre produce simulacros de la realidad que *desea* conocer. Eso que se quiere conocer sólo se aprehende en simulacros. La representación que produce el conocimiento de su objeto es únicamente la expresión de una separación insuperable: de una pérdida. La lucidez y el tacto del "caminante herido" —como lo llama François Dosse[2] en su biografía del jesuita nómada o salvaje— es que siempre al final de sus investigaciones afirma lo siguiente: "lectores, esto que han leído no es la realidad de lo buscado, es sólo un simulacro".

Semejante al lamento de los místicos en la búsqueda incansable de ese Dios, que en el inicio de la modernidad se ha ocultado para siempre:

> La percepción, la visión, el éxtasis, el despojo, la misma podredumbre son cada vez contornos de un "eso no es" (Dios), de tal modo que el discurso de Juan de la Cruz es una serie indefinida de *eso no es, eso no es, eso no es*.[3]

En la obra de Michel de Certeau nunca hay un gesto de "conquista" o de "colonización" de esa realidad *otra* que, a través de su erudito y cuidadoso trabajo de investigación, se haya finalmente alcanzado. Eso, buscado por todos los métodos de los saberes de su época, permanece como inalcanzable. El deseo del otro es imposible porque eso otro se ha ido para siempre. Ya no está con nosotros. En otras palabras, ya ha muerto. Eso otro nos dejó y nos dejó para siempre en cuanto *presencia*, pero está con nosotros en cuanto *ausencia*. Esa ausencia regresa, pero sólo en forma de *fantasma*. Como nos ha enseñado el psicoanálisis —que de Certeau frecuentó durante 17 años como miembro de la escuela lacaniana—, todo fantasma que retorna se convierte en la *Ley* que constriñe a los vivos. Sólo esa fuerza de *Ley* de lo que se ha ido hace deseable (querer) investigarlo, sabiendo de antemano que nunca podremos conocerlo. Estamos ante la tesis

2 François Dosse, *El caminante herido*, México, UIA, 2003.

3 "La institución de la podredumbre: *Luder*", p. 133, en Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 2a. ed., México, UIA, 1998.

fundamental del psicoanálisis: "el retorno de lo reprimido", donde esto reprimido sólo retorna a manera de *lapsus*, de equívocos y, en ocasiones, en forma de lo *siniestro* (el concepto certoliano de la "extraña familiaridad").

El otro que se ha ido para siempre nos habita en forma de acta testamentaria: transmisión, tradición, o, mejor dicho, en tanto que reconocemos el derecho "de ser hijos". Algo o alguien que se ha ido nos donó la posibilidad de existir, pero sólo nos quedan dos gestos ante *eso* que nos ha permitido estar aquí: el de agradecer y el de intentar ser uno, separándose de *eso*. ¿Para qué hacer el esfuerzo de conocer lo incognoscible? Podemos responder de inmediato de la siguiente manera: para intentar ser uno. Esto es lo que Freud llama el trabajo de duelo, es decir, el trabajo de hacer una *tumba* para *eso* que se ha ido para nunca volver. Pongamos las cartas sobre la mesa. La intención del acto de conocer tiene como objetivo levantar una *tumba* para *eso* que nunca volverá. Escribe de Certeau:

> Sin embargo, nada de eso (se refiere a las operaciones científicas de conocimiento) permite reconstituir el objeto. Algo se ha perdido que no volverá. La historiografía es una manera contemporánea de practicar el duelo. Ella se escribe a partir de una ausencia y ella sólo produce simulacros, tan científicos como se quieran. Ella pone una representación en el lugar de una separación definitiva.[4]

Esa fractura de la razón científica se manifiesta también en la crítica del sujeto reducido a su acción económica, es decir, del hombre racional e individualista de la ideología liberal. De Certeau expresa la *crisis* del mundo capitalista al hacer un paralelismo entre el surgimiento del discurso místico y del psicoanalítico:

> No está excluido que pudiésemos comparar al destino de esta figura epistemológica (se refiere a la mística de los siglos XVI y XVII que tiene su emergencia en el siglo XIII) la historia actual del psicoanálisis. Dirigido también a los productores y clientes del "sistema" burgués que aún lo sostienen, ligado a sus "valores" y a sus nostalgias en un momento en que el burgués es sustituido por el técnico o el tecnócrata, el psi-

[4] Michel de Certeau, *La fable mistique, I XVI'e-XVII'e siècle*, Paris, Gallimard, 1982, p. 21.

> coanálisis deteriora sus postulados: el *a priori* de la unidad individual (en el que se apoya una economía liberal y una sociedad democrática), el privilegio de la conciencia (principio de la sociedad "ilustrada"), el mito del progreso (una concepción del tiempo) y su corolario, el mito de la educación (que hace de la transformación de una sociedad y de sus miembros la ética de una élite), etc.[3]

El contexto social en que surge la articulación entre duelo y epistemología es cuando Michel Foucault, en *Las palabras y las cosas*, caracteriza a la *episteme* del siglo XX con la frase "la muerte del hombre". Independientemente de lo mucho que se ha escrito acerca de esta afirmación, aquí podemos destacar lo siguiente: *1*) es el fin de las ciencias humanas; *2*) se da su sustitución por los saberes heterológicos (psicoanálisis, etnografía e historia); *3*) saberes que reflexionan sobre lo otro —fundamentalmente la muerte— y, *4*) eso otro es lo que fractura la conciencia como centro de toda certeza. Este análisis de *Las palabras y las cosas* lo expone de Certeau en su reseña de la obra: *El sol negro*.[4] Esa metáfora del título de la reseña tiene una vez más que ver con la figura de la melancolía, el lado patológico del trabajo de duelo.

Este gesto de despedida que opera desde la teoría cognitiva certoliana se tensa en una frontera oscilante entre duelo y melancolía. Quizá se trate de un duelo que, al carecer de unos rituales sociales y culturales, permanece en la imposibilidad de su realización. De Certeau, en ocasiones, se inclina por usar el término *melancolía* más que el de *duelo*. Para él, conocedor minucioso y profundo de la obra de Freud, no resulta gratuito que se mueva entre los dos términos. El comienzo de *La fábula mística* es muy claro en eso:

> Este libro se presenta en nombre de una incompetencia: está desterrado de aquello que trata. La escritura que dedico a los discursos místicos de (o sobre) la presencia (de Dios) tiene por condición la de *no tomar parte de éstos*. Se produce a partir de este duelo, pero un duelo inaceptado que se ha convertido en la enfermedad de estar separado,

[3] *Ibidem*, p. 17.

[4] "El sol negro del lenguaje: Michel Foucault", en Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 2a. ed., México, UIA, 1998, pp. 9-26.

> análogo tal vez al mal que constituía, ya en el siglo XVI, un motor secreto del pensamiento: la *Melancholia*. Una carencia nos obliga a escribir, la cual no cesa de escribirse en viajes hacia un país del que estoy alejado.[7]

En los siguientes puntos vamos a *asediar* tres conceptos, como se asedia una fortaleza para tomarla. Estos conceptos son: duelo, epistemología y ausencia (aquello que hemos perdido para siempre).

En el primer punto expondremos una lectura del texto de Freud, *Duelo y melancolía* (escrito en 1915 y publicado en 1917). Del cual hay que destacar de inmediato dos aspectos relevantes: *1*) este texto pertenece a la etapa de madurez de la teoría psicoanalítica, se conoce como el momento de la metapsicología. En él, Freud pretende elaborar una reflexión de segundo orden sobre sus explicaciones clínicas. *2*) Esta obra trata de pensar la depresión melancólica y se escribió durante la Primera Guerra Mundial.

El segundo apartado lo dedicaremos a repensar la epistemología de la historia en la obra certoliana. La historia, en su figura moderna, aparece para él como un saber de letrados y para letrados. La historia pretende unir lo que está separado:

> La *arjé* no es algo que pueda ser dicho. Ella se insinúa solamente dentro del texto por el trabajo de la división o con la evocación de la muerte.
>
> Igual el historiador sólo puede escribir, reuniendo en esta práctica lo "otro" que lo hace caminar y lo real que sólo representa en ficciones. Él es historiógrafo. Endeudado por la experiencia que tengo de ella, quisiera rendir un homenaje a esta escritura de la historia.[8]

En el último punto expondremos la difícil relación entre ausencia y presencia, o, mejor dicho, entre la ausencia y su retorno como fantasma. Aquí trataremos de mostrar cómo aquello que los saberes heterológicos pretenden pensar es la muerte o los muertos. Unos saberes que quieren conocer aquello que ha dejado de estar

[7] Michel de Certeau, *La fable mistique, I XVIe-XVIIe siècle*, París, Gallimard, 1982, p. 9.

[8] Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, París, Gallimard, p. 23.

con nosotros. En el fondo el estudio del *otro* es el estudio de los fantasmas que nos habitan. ¿Cómo elaborar un saber de lo siniestro, de aquello que siendo familiar se vuelve extraño?

Las formas modernas de enfrentar una pérdida

Toda pérdida cuando, después de un trabajo largo de elaboración, es aceptada o reconocida como tal, nos revela nuestra propia finitud. En el proceso de todo duelo se afirma la siguiente paradoja: "el que pierde gana". Gana en que descubre que existe el *otro*, es decir, se vuelve capaz de salir del narcisismo (como lo llama Freud narcisismo primario). Esta pérdida no es sólo la del ser amado, sino también la de la juventud, la de alguna creencia (Freud habla en *Duelo y melancolía* de ideas abstractas que se pierden), la de ciertas verdades que se tenían por absolutas, etc. Aceptar la pérdida significa asumir que uno es uno en la medida en que acepta que existen otros. Esta carencia —reconocer que nos falta algo— que experimenta el sujeto deseante es una herida al narcisismo que nos permite saber que somos carroña, podredumbre, que no somos mejores que los demás, etc., es decir, que no somos ese ser ideal que habita, o habitó hasta ese momento, en nuestra cabeza (el ideal del yo). El que sale de sí y rompe la poderosa libido yoica descubre el mundo que lo rodea: lo *otro*. Esto *otro* aparece como la línea de fuga que lanza lo interior o íntimo hacia lo exterior y público. El saber que siempre se está perdiendo algo nos impulsa a seguir caminado, el que nada pierde nunca se mueve de su lugar. Como señala de Certeau, continuaremos llenando esos vacíos de escritura. Quien es incapaz de aceptar la alteridad piensa que sus decisiones y sus afirmaciones habitan el campo de lo universal. Habla desde las alturas de la verdad plena y total. El que sabe que su yo está situado en un lugar y que sus acciones son respuestas a esa situación desde un tradición limitada y particular está abierto al *otro*.

> Al quererse el testigo de lo universal, él se tomaría por un dios responsable de todo, cuando él es sólo responsable de la parte que se le asignó a su condición de hombre. Los hombres están en conflicto

> precisamente porque no son dioses: todo no depende de cada uno de ellos, sino únicamente *eso*.[9]

La fábula mística termina con un personaje sumamente complejo y particular: Labadie (1610-1674). Este místico representa el crepúsculo del discurso místico, después de él vendrá la Ilustración. Mientras los místicos anteriores a él buscaban una institución corrupta donde perderse, él se pierde en la extensión del espacio vacío de la modernidad. Para Labadie ya no existe ningún sentido al interior de una institución. Este vagabundo pasa de una institución a otra sin detenerse, siempre está en el instante de dar un paso del interior al exterior. De Certeau destaca que la imagen que representa es la de ese instante en que al dar un paso da la impresión de que uno se va a caer. Labadie es un punto de fuga siempre inestable. Lo único que es constante en él es lo que llama su "vocación", pero para realizarla debe transitar de un lugar a otro. Labadie comienza como jesuita para terminar como Labadie. Pero para alcanzar ese descubrimiento de sí mismo debió pasar por ser jansenista, calvinista, pietista, etc. Ninguna institución le permite cumplir con su "vocación", o podemos decir que su vocación consiste en ser el hombre que camina permanentemente. Este caminar incesante se debe, según de Certeau, a que se ha pasado del cosmos medieval como topografía de orientación —donde todo estaba jerarquizado— a un espacio que es pura extensión abstracta, carente de toda posibilidad de localización pues carece de centro. Labadie, nos dice de Certeau:

> En todo caso llega a esta extensión que ha dejado de hablar y está muda, donde el nómada, si conserva su voz, el mismo grito, no puede "decir" sino la "mentira" de una imagen. Ya no busca un lugar donde perderse, porque se pierde en todos los lugares.[10]

---

[9] Michel de Certeau, *Le temps des conflits*, en *Christus*, tomo 11, núm. 41, 1964, p. 80.

[10] Michel de Certeau, *La fable mistique, XVIe-XVIIe siècle*, París, Gallimard, 1982, p. 405.

Ésta es la experiencia del mundo que salió del mundo medieval: el nuestro. Lo que caracteriza al místico es el hecho de que carece de un cuerpo institucional que le dé sentido y dirección a su vida. "El aislar de una vida particular (se refiere a Labadie) la forma de esta experiencia que sigue siendo mística, nos lleva a interrogarnos de nuevo acerca de lo que es propio del cuerpo, que aquí falta".[11]

Lo que constituye la experiencia mística es la carencia o falta de una institución que sirva como guía de orientación. El místico es el que asume esa pérdida y su discurso es un trabajo de duelo, pero inaceptado, del ocultamiento del *Otro,* con mayúscula. La cuestión que surge es la siguiente: ¿es suficiente una ética de la palabra o es necesaria una ética de la institución? Es decir, ¿se puede existir sin un lugar social que otorgue un sistema de sentido para la acción? Estos místicos que carecieron de cuerpo institucional ¿qué cuerpo se construyeron para realizar ese discurso de duelo?

> Es preciso, pues, volver a atravesar la mística, en busca ya no del lenguaje que ella inventa, sino del "cuerpo" que allí habla: cuerpo social (o político), cuerpo vivido (erótico y/o patológico), cuerpo escritural (como un tatuaje bíblico), cuerpo narrativo (un relato de pasiones), cuerpo poético (el "cuerpo glorioso"). Invenciones de cuerpos para el Otro.[12]

Como hemos señalado, sólo hay trabajo de duelo si se acepta que existe otro. El perder algo —una persona, una idea, una cosa— trae consigo, según Freud, un repliegue sobre uno mismo. La libido se concentra en el yo y abandona el mundo exterior. El mundo (el otro) como objeto deseado desaparece. En esa experiencia de tristeza nada tiene sentido ni valor como para ponerse en movimiento. Sólo existe lo mismo sin lo otro. Ante esa vivencia Freud plantea dos alternativas: *1)* nunca salir de uno mismo, la melancolía y, *2)* después de un tiempo volver a investir el objeto, en sentido psicoanalítico, es decir, salir del interior al

11 *Ibidem*, p. 405.

12 *Ibidem*, p. 405.

exterior, el duelo. Para realizar la segunda alternativa se necesita tener un cuerpo (saberse limitado), pues éste instituye la posibilidad del afuera.

El ensayo *Duelo y melancolía* está centrado en el estudio del narcisismo, pues no olvidemos que un año antes —en 1914— Freud había escrito *Introducción al narcisismo*. Freud comienza *Duelo y melancolía* con lo siguiente: "Tras servirnos del sueño como paradigma normal de las perturbaciones anímicas narcisistas, intentaremos ahora echar luz sobre la naturaleza de la melancolía comparándola con un afecto normal: el duelo".[13] El duelo como "afecto normal" servirá para que, al estudiar la melancolía, comprendamos mejor el narcisismo. Freud lo caracteriza de esta manera: "el duelo es, por regla general, la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etcétera", y, en contraste, señala que "en muchas personas se observa, en lugar del duelo, la melancolía (y por eso sospechamos en ellas una disposición enfermiza)".[14] Tanto el discurso místico como el discurso historiográfico se refieren a algo que se ha perdido para siempre:

> Así, el historiador de los místicos, llamado como ellos a decir lo otro, duplica su experiencia al estudiarlos: un ejercicio de ausencia define a la vez la operación mediante la cual produce su texto y aquella que construyó él de ellos. Estructura en espejo: como Narciso, el actor historiador observa a su doble, que vuelve incomprensible la oscilación de ese otro elemento. Busca un desparecido, que buscaba un desparecido, etc.[15]

De Certeau trabajó la distinción entre duelo y melancolía, en especial, en su ensayo *La institución de la podredumbre: Lutero*. Esta distinción la analiza en dos momentos: por un lado, el caso de Schreber y, por el otro, la experiencia del místico y el torturado. El caso Schreber fue analizado por Freud a partir de sus

13 Sigmund Freud, *Obras completas*, vol. XIV, p. 241.

14 *Ibidem*, p. 241.

15 Michel de Certeau, *La fable mystique, I XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1982, p. 21.

memorias en *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*Dementia paranoides*) descrito autobiográficamente*, escrito en 1910 y publicado en 1911. A de Certeau le interesó, de este ensayo freudiano, mostrar cómo la posibilidad de superar toda experiencia de pérdida se logra por medio del postulado de qué "hay del otro".[16] Mientras que Schreber, al concentrar sus pulsiones sobre su yo y no sobre el objeto —aquí entendemos objeto como lo otro—, es incapaz de aceptar la pérdida, en cambio, los místicos y los torturados, al dirigir sus pulsiones al objeto, son capaces de salir de la etapa depresiva. Es importante resaltar que todo sujeto, según de Certeau, sabe que es una podredumbre.[17] La diferencia está en que a unos no les impide caminar hacia los otros: "Yo sólo soy *eso*, podredumbre, ¿pero *qué importa*?" Freud señala, en un pasaje de *Duelo y melancolía*, que ciertos melancólicos proyectan sobre sí mismos los juicios más duros y negativos sobre su persona. Freud no se sorprende de que una persona se reconozca como carroña, al contrario, sostiene que todos lo somos, pero aquello que le parece extraño es que existan personas que lo dicen sin pudor en todo momento. Finalmente, todos sabemos que no somos puros.

Para concluir este punto insistimos en los siguientes aspectos: *1*) a pesar de que nadie quiere perder nada, todos perdemos siempre algo —la experiencia de lo que falta, *2*) eso que perdemos lo hemos perdido para siempre, *3*) existen dos maneras de enfrentar esa pérdida, la melancolía o el duelo y, 4) la escritura, en el mundo en que lo Otro con mayúscula ha desparecido, es el trabajo de duelo. Por medio de la escritura elaboramos una

[16] De Certeau se refiere con el concepto heideggeriano de "hay del otro" (*Es gibt*) a la existencia de algo más que el yo. Podría decirse que ese más es lo diferente a sí mismo.

[17] "Pero esto sería también la asignación-localización de la podredumbre en el interior, por la mediación de que el discurso es 'grandioso', esto sería la combinación de la voz nocturna que designa lo podrido y la *manifestación* o 'teoría' de lo sublime. Así la relación al amo: llámame *Líder*, para que yo mantenga tu discurso. La transmisión del saber pasaría por lo podrido; la tradición, por la corrupción que, reconocida, autoriza a la institución a seguir siendo la misma", Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 2a. ed., México, UIA, 1998, p. 136.

tumba para los muertos. Ahora veamos cómo es posible asumir la pérdida en los saberes heterológicos.

Una epistemología erótica

Partimos de la hipótesis siguiente: Michel de Certeau llegó al mismo diagnóstico sobre las ciencias humanas que Michel Foucault en *Las palabras y las cosas* (1966). Aún más, sugerimos que de Certeau venía haciendo un camino paralelo, él desde los estudios sobre la mística, que había iniciado desde la década de 1960 y que concluyeron con la publicación de *La fábula mística* (1982). Este diagnóstico, que expondremos más adelante, llega a los siguientes postulados: *1*) las ciencias humanas que aparecieron a principios del siglo XIX son sustituidas por los saberes del otro o sobre el otro (saberes heterológicos), *2*) la homología epistemológica entre los saberes heterológicos y el discurso místico se sustenta en dos momentos distintos de *inestabilidad de la modernidad*. El de la mística como ruptura entre una cosmovisión medieval, centrada en lo religioso, a otra, el mundo moderno, centrado en lo político. Esta ruptura culmina con las guerras de religión, que se resolverá tras la aparición de la razón de Estado (el Estado absolutista del siglo XVII). Como dice de Certeau, con la constitución del monarca como el obispo de afuera. El otro periodo de inestabilidad se presentó con la fractura del humanismo burgués eurocéntrico centrado en la conciencia como dominio de sí mismo (autodeterminación e ilustración). El fin de la Segunda Guerra Mundial vino acompañado de la destrucción de la llamada ética humanista. *3*) El objeto de estudio de los saberes heterológicos, por consiguiente, es el sujeto escindido, esto es, el sujeto deseante o erótico. Nos encontramos ante el retorno de los afectos que fueron reprimidos con el mito burgués del hombre racional y estratégico.

> Extraño, en efecto, es el destino de las pasiones —nos dice Michel de Certeau. Después de haber sido consideradas por las teorías médicas o filosóficas antiguas (hasta Spinoza, Locke o Hume) como uno de los movimientos determinantes cuya composición organizaba la vida

social, han sido "olvidadas" por la economía productivista del siglo XIX, o arrojadas en el dominio de la "literatura".[5]

Y, 4) este saber que estudia al sujeto deseante se interesa por el otro en tanto que aquello que se reprime y retorna como fantasma. El interés principal de este saber se encuentra en la siguiente tesis: lo que hace posible pensar no puede ya ser pensado. Por ejemplo, la sociedad moderna nace de una sociedad religiosa, pero desde lo moderno es incomprensible lo religioso.

Para Foucault, las ciencias humanas nacen en el siglo XIX, en los intersticios de la epistemología de la época clásica del siglo XVII. Esta *episteme* se basaba en la noción de representación y en la matematización del conocimiento. El saber de esa época creó una tríada de positividades que son la vida, el intercambio de riquezas y el lenguaje, pero nunca concibió empíricamente la noción de *hombre*. Para esta *episteme* el hombre era una entidad invisible. Por tanto, debe quedar claro que el hombre no es una entidad "ya siempre existente". El hombre como entidad que puede estudiarse empíricamente sólo es posible a partir de la emergencia de una determinada estructura cognitiva (las ciencias humanas). El hombre, como antropología empírica, emerge hasta principios del siglo XIX. Éste será entendido como el sujeto que vive (la ciencia biológica), que tiene necesidades (la economía política) y que habla (la filología). Por ello, según el análisis de *Las palabras y las cosas*, las ciencias humanas crean la positividad del estudio del hombre a partir de la noción de los "límites de la representación" como aquello que configura lo real. Dicho de otra manera, sólo podemos conocer aquello que nuestra representación nos permite. Pero para fines del XVIII y principios del XIX —y aquí está lo central de nuestra explicación de la problemática de la epistemología certoliana— esa empiricidad basada en la representación (noción que constituye el espacio de saber de la *episteme* clásica) se ve mediada por la analítica de la finitud. Esto es, la antropología empírica

[5] "La 'novela' psicoanalítica. Historia y literatura", en Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 2a. ed., México, UIA, 1998, pp. 108-109.

se hace posible gracias al encuentro entre un concepto de la época clásica, el de representación, y otro de la modernidad, el de finitud, podría decirse el de historicidad. El hombre es un ser que vive, satisface sus necesidades y habla en tanto que ser histórico, por lo cual es un ser que nunca se conoce a sí mismo de manera plena y total.

La analítica de la finitud hace que la representación sea estudiada desde sus propios límites, o, dicho de otra forma, no toda la realidad es representable. Eso que la limita, para inicios del siglo XX, se denominará de varias formas: lo inconsciente (psicoanálisis), el pasado (historia) y el salvaje (etnología). En una sola palabra: la *otredad*. Lo otro no sólo es el extranjero, sino también eso que nos posee y nos determina sin que la conciencia lo sepa. Esa analítica de la finitud (los límites de la representación o la distinción entre un real absoluto y lo real relativo) es lo que nuestro jesuita va a profundizar, pues ella nos indica que todo saber (los saberes heterológicos) se construye a partir de algo que no puede ser nombrado: *la experiencia de la muerte*.

Ahora, adelantándonos un poco, diremos que los primeros que crearon una *ciencia experimental* de la finitud fueron los místicos de los siglos XVI y XVII. También anticipándonos señalamos lo siguiente: la epistemología de los místicos no es idéntica a la de los saberes heterológicos del siglo XX. Sin embargo, de alguna manera, ambos saberes se dirigen a la misma cuestión: ¿qué es la existencia del hombre enmarcada en la finitud?

Para mostrar esta similitud entre de Certeau y Foucault presentamos dos textos centrales de *Las palabras y las cosas* bajo la siguiente interrogación: ¿no se encuentra en el diagnóstico foucaultiano de los saberes heterológicos una descripción del duelo casi melancólico de los místicos?, ¿no nos hablan ellas también de algo que se ha perdido para siempre?, ¿no son un saber que sólo se realiza por un discurso amoroso? Para de Certeau la mística es una erótica: "Al mismo tiempo que la mística se desarrolla, surge un discurso erótico que luego declina en la Europa moderna. No se trata de una simple coincidencia. Los dos momentos se refieren a la 'nostalgia' que responde a la desaparición progre-

siva de Dios como Único objeto de amor".[19] Dicho de manera positiva, el interés por la escritura de los místicos se debe, en de Certeau, a que esa escritura permite encontrar respuestas a la problemática abierta por tres campos actuales del saber: la historia, el psicoanálisis y la etnología. Veamos lo que dice Foucault de esta nueva *episteme*:

> Pero cuando se sigue, en su impulso, el movimiento del psicoanálisis, o cuando se recorre su espacio epistemológico en conjunto, se ve claramente que esas figuras —imaginarias sin duda para una mirada miope— son las formas mismas de la finitud, tal como ésta es analizada en el pensamiento moderno: ¿la muerte no es a partir de lo cual el saber en general es posible —a tal grado que sería, por el lado del psicoanálisis, la figura de este desdoblamiento empírico-transcendental que caracterizara en la finitud el modo de ser del hombre? ¿El deseo no es lo que siempre permanece impensado en el corazón de lo pensado? Y esta Ley-Lenguaje (a la vez habla y sistema del habla) que el psicoanálisis se esfuerza en hacer hablar, ¿no es aquello en lo que toda significación se apropia de un origen más lejano que él mismo, pero también eso lejano es lo que en el acto del análisis se promete que retornará? Es absolutamente verdadero que jamás ni esta Muerte, ni este Deseo, ni esta Ley podrán encontrarse en el interior del saber que las busca en la positividad del dominio empírico del hombre; pero la razón de ello es que designan las condiciones de posibilidad de todo saber sobre el hombre.[20]

Aquello que funda el saber sobre el hombre es lo indecible, esto es, la muerte. Por eso, estos saberes producen ficciones en tanto que simulacros controlados por operaciones científicas que representa lo que ya sólo es ausencia. Foucault insiste sobre el problema que trae consigo el convertir al hombre en algo empírico:

> Por lo tanto, era necesario que (se refiere al psicoanálisis y a la etnología) ambas fueran ciencias del inconsciente: no porque ellas alcancen al hombre en aquello que está debajo de su conciencia, sino porque ellas se dirigen hacia lo que, fuera del hombre, permite que se sepa, por medio de un saber positivo, lo que se da o escapa de su consciencia.[21]

[19] Michel de Certeau, *La fable mistique, I XVIe-XVIIe siècle*, París, Gallimard, 1982, p. 12.

[20] Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 386.

[21] *Ibidem*, p. 390.

Como se puede inferir, lo que permite y lo que se escapa del saber del hombre es lo otro, esto es, la muerte (aquello que se pierde para siempre). De esa preocupación surgió la elaboración de una epistemología que asumiera al objeto de conocimiento como algo ausente. Como hemos visto, de Certeau llamó a estos saberes heterológicos. La epistemología de estos saberes parte de una relación transferencial con el objeto de estudio, es decir, inicia su operación cognitiva explicitando su vinculación afectiva con su objeto.

> Asimismo —señala de Certeau—, en la cura que conduce o el texto que redacta, Freud, como psicoanalista, siempre tiene cuidado de "confesar", como él dice, cuál es su reacción afectiva con respecto a la persona o del documento que analiza: es turbado por Dora, espantado por el Moisés de Miguel Ángel, irritado por el Yahvé bíblico, etc. Esta regla de oro de todo tratamiento psicoanalítico contradice frontalmente una norma primera y constitutiva del discurso científico, que quiere que la verdad del enunciado sea independiente del sujeto que la dice.[22]

Los pacientes narcisistas son aquellos que no pueden llevar a cabo en la cura analítica una transferencia. El gesto narcisista es el que realiza la ciencia que quiere ser objetiva, y para serlo se presenta como neutral. Por ello, el estudio de las modalidades afectivas es el punto de partida de toda investigación. Esta epistemología se convierte en una poética del deseo. Acabemos este apartado con la siguiente cita en la que de Certeau hace un balance de *Las palabras y las cosas* de Foucault.

> Antaño, bajo lo cómico de sus memorables aventuras, Félix el Gato era representado en una situación análoga a la que nosotros hemos descrito aquí. Él corre a toda velocidad. De repente se da cuenta, y los espectadores junto con él, que le falta el suelo: hace un momento que dejó el borde del acantilado que recorría. Hasta el momento en que él se da cuenta, entonces cae en el vacío. Quizás en esta representación se puede evocar el problema y la percepción de lo que el libro de Foucault no es más que el testimonio.[23]

[22] "La 'novela' psicoanalítica. Historia y literatura", en Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 2a. ed., México, UIA, 1998, pp. 109-110.

[23] "El sol negro del lenguaje: Foucault", *op. cit.*, p. 89.

La diferencia entre los dos diagnósticos es la siguiente: mientras que para Foucault la muerte de una *episteme* viene de fuera, esto significa que la muerte es exterior a la vida, en cambio para de Certeau la muerte está dentro de la vida. Para él siempre algo está dejando de ser. Por ello toda epistemología debe realizar un trabajo de duelo de eso que no volverá jamás.

Una epistemología de los fantasmas: lo ausente

Lo ausente adquiere presencia gracias a una concepción del tiempo distinta a la cronológica o secuencial. El tiempo que hace posible la presencia de lo ausente, siempre desconocida para el yo de la conciencia, es el del "retorno de lo reprimido". Lo ausente, en tanto que fantasma, me habita a la manera de un pasado que instituye su *Ley* en mi presente. Pero esta *Ley* que instituye el fantasma sólo es perceptible en lo siniestro que se manifiesta en lo actual. Dado que el fantasma, en tanto que lo ausente, es una tematización del tiempo, nos concentraremos en este apartado en la concepción de la historia que elaboró de Certeau. Veamos cómo expresa la manifestación del fantasma en *La posesión de Loudun* (1970):

> Usualmente lo extraño circula discretamente bajo nuestras calles. Pero basta una crisis para que, de todas partes, como desbordado de su cauce por el caudal subterráneo, levante las tapas que mantienen cerradas las alcantarillas e invade los sótanos, y luego las ciudades. Nos sentimos sorprendidos cada vez que lo nocturno se abre brutalmente a la luz del día.[24]

El fantasma está en los bajos fondos de toda sociedad, siempre listo a emerger. Ese fantasma es lo que Freud llama "la escena originaria" que regresa en nuestras pesadillas (diurnas y nocturnas) y en nuestras acciones compulsivamente repetitivas. De Certeau, siguiendo a Freud, describe la "escena originaria" como ese asesino que siempre deja huellas en la escena del crimen. No hay

[24] Michel de Certeau, *La possession de Loudun*, Paris, Gallimard/Julliard, 1990, p. 7.

crimen perfecto. Ese crimen es lo que ha sido olvidado por medio de la represión. La sociedad para constituir su identidad debe matar o perder algo. Todo colectivo se instituye por medio de un crimen que ha sido olvidado. Pero eso que ha sido asesinado siempre retorna disfrazado de mil maneras. Eso que da la impresión de haberse ido para siempre regresa en forma de lo extraño. Eso que nos es lo más familiar se nos convierte en lo más extraño (lo siniestro).

> Esta combinación sería lo histórico mismo: un retorno del pasado en el discurso presente. Más explícitamente, esta mezcla (ciencia y ficción) enturbia la ruptura que instauró la historiografía moderna como relación entre un "presente" y un "pasado" distintos, un "sujeto" y otro "objeto" de un saber, uno productor del discurso y el otro representado. De hecho, este ob-jeto, *ob-jectum*, supuestamente exterior al laboratorio, determina desde dentro sus operaciones.[25]

Esas operaciones que se realizan en el presente están determinadas por eso que se ha perdido porque ha sido olvidado por medio de la represión. ¿Cómo aprender a estudiar los bajos fondos de una sociedad? ¿Cómo aprender a conversar con los fantasmas? ¿Cómo soportar lo siniestro? Esas preguntas son las que Michel de Certeau intentó contestar a lo largo de su vida. Basta con recordar algunos de los temas que investigó: las posesas, las brujas, los místicos, los salvajes, la oralidad, etc. ¿Cómo transformó la concepción de la historia y del tiempo que configuraba a la sociedad moderna? ¿Cómo pasó del tiempo como un acontecimiento al lado de otro a la concepción de un acontecimiento adentro de otro?

> El historiador —escribió Michel de Certeau en la década de los setenta— sería un cobarde, cedería a una coartada ideológica si, para establecer el estatuto de su trabajo, recurriera a un *afuera* filosófico, a una verdad formada y recibida por otros caminos distintos a los que sigue la historia. Para ella todo sistema de pensamiento es referido a unos "lugares" sociales, económicos, culturales, etcétera. Semejante dicotomía entre lo que el historiador hace y lo que diría de lo que hace serviría, por

[25] "La historia, ciencia y ficción", en Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 2a. ed., México, UIA, 1998, p. 68.

> otra parte, a la ideología reinante, protegiéndolo de la práctica efectiva. Además, condenaría la práctica del historiador a un sonambulismo teórico. Ya que, en historia como en cualquier otra ciencia, una práctica sin teoría lleva necesariamente, un día u otro, al dogmatismo de los "valores eternos" o a la apología de lo "intemporal".[26]

El reto que lanzó Michel de Certeau se puede expresar actualmente de la siguiente manera: ¿cómo es posible describir la historia desde la propia historia?, es decir, ¿cómo es posible describir a la disciplina de la historia desde los propios criterios de investigación que ésta sigue para tratar sus propios objetos de estudio? Al formular esas preguntas permitía estructurar el tiempo más allá de su forma lineal y progresiva. Ahora bien, si la ciencia de la historia se explica a sí misma (la historia bajo la mirada de la historia), nos damos cuenta de que lo excluido del quehacer del historiador es la institución desde la cual se hace. Lo reprimido de la fabricación del discurso histórico es su propio lugar institucional. Cuando él introduce en su quehacer ese lugar, su discurso se convierte en pura ficción.

> ...la reflexión sobre la investigación historiográfica no tenía para mí la pretensión de alejarme progresivamente de aquello que estaba estudiando, como si por el esfuerzo de entender mi trabajo de historiador, abandonara el terreno de ese trabajo.[27]

El pasado no existe como una entidad en sí. Éste sólo es pasado en referencia a un presente, es decir, es el pasado del presente. Según de Certeau, ese olvido de la operación de la distinción permitió fundar un tiempo lineal y secuencial. Si, en cambio, se acepta que el pasado existe en el presente como eso que retorna después de haber sido reprimido y, además, lo hace como un fantasma. Es decir, el presente es habitado por eso ya acontecido que se ha ido para siempre en tanto que tal (en tanto que pasado en sí). El historiador siempre llega tarde al acontecimiento, pues lo que conoce son las interpretaciones presentes de él. Por esto surge una episte-

[26] Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, París, Gallimard, p. 78.

[27] "Histoire et mystique", en Michel de Certeau, *Le lieu de l'autre*, París, Gallimard/Seuil, 2005, pp. 50-51.

mología de lo ausente. La escritura de la historia surge como una manera de dar un lugar a eso que se ha ido para siempre.

> Del *cuerpo* vivido de la tradición, pasamos a un *corpus* que es el producto de un trabajo (se refiere al trabajo del duelo). Una revolución se oculta en la meticulosidad de la crítica: la tradición es aquello que se fabrica.[28]

Una de las cuestiones que las ciencias humanas no han sabido cómo tratar es el tema de lo *latente-ausente*, a pesar de que es uno de los temas característicos de la sociedad moderna. Esto ausente-fantasmal es lo que los saberes heterológicos denominan lo *otro*.

El modelo epistemológico de las ciencias heterológicas es el del psicoanálisis. Con el descubrimiento del inconsciente, Freud demostró que los deseos nunca pasan por la conciencia. Hay eso o "ello" que nos hace actuar de una u otra manera. En otras palabras, hay algo que se le oculta al que actúa y eso es lo que entendemos por fantasma. Lo problemático del término de lo fantasmal es que se refiere a algo que funciona sin que el agente de la acción se dé cuenta, y, debido a eso, no se tiene conocimiento de él. Desconocimiento que no impide que determine nuestras percepciones y prácticas.

> El trabajo histórico, hasta en su aspecto de erudición, no se limita a ordenar los objetos encontrados. Al reunir la multitud de huellas (función de la erudición) y al inventar hipótesis o pertinencias (función de la teoría), establece un sistema de relaciones. Es de esta manera que produce el conocimiento de algo que ya no es más, es decir de una unidad ya concluida y que jamás volverá. Sin embargo, no hay que olvidar que esos restos y huellas se podrían organizar bajo otros sistemas de explicación.[29]

Lo anterior permite ver los dos registros de lo "real" en que se mueve la investigación de lo ausente-fantasmal. Dos registros que se encuentran entrecruzados, pues deben ser vistos no como oposición sino como unidad, aunque ésta sea siempre *inestable*. En la epistemología de las ciencias humanas estos dos tipos de

---

28 "Christianisme et 'modernité' dans l'historiographie contemporaine", en *ibidem*, p. 32.

29 "Histoire et mystique", en *ibidem*, p. 48.

realidad existían en oposición: de un lado, la erudición (el pasado) y, del otro, la teoría (el presente), mientras que en los saberes heterológicos se presentan como una unidad. Dicho de otra manera, las ciencias humanas pensaron que estas dos realidades se constituían de maneras separadas: el pasado era algo dado, en tanto que hecho histórico comprobable y, por otro lado, los procedimientos cognitivos no debían influir en la descripción de los hechos. Las operaciones cognitivas no afectaban a los hechos, pues sólo se los apropiaban. Aún más, su intención era mostrar los hechos de forma objetiva. El problema central de estas ciencias era el de la objetividad de su conocimiento. Para de Certeau la objetividad, vista de esa manera, dejó de ser el tema central del saber.

> La historiografía es una escritura, no un habla. Ella necesita el desvanecimiento de la voz. Ella necesitó que la unidad ayer viva fuese descompuesta en mil fragmentos, es decir, que estuviera muerta, para que de esa manera fuera posible la actividad que la constituye hoy en objeto de discursos. Esta unidad que se construye con el fin de hacer comprensible el pasado nos hace creer que éste no se hace presente como ausencia en el mundo de hoy.[80]

Aquí lo relevante es que la historia quisiera aislar el *pasado* del presente, cuando este último es su condición de posibilidad (un lugar, unas prácticas y una escritura); y, por otro lado, también quisiera aislar el *presente* del pasado, cuando sus prácticas y conceptos están habitados por ese pasado que rechaza. La ciencia de la historia se hace en y desde la inestabilidad de ambos registros de lo real. Ella debe asumir que el pasado que narra sólo existe gracias a los modelos de inteligibilidad del presente y, por otro lado, que los modelos de inteligibilidad se topan con la imposibilidad de dotar de sentido pleno a ese pasado. El pasado emerge, por medio de esta operación, como el *límite* de aquello que el presente hace pensable (el pasado es el límite de lo pensable).

> Hablamos de *límite* o de *diferencia* más que de *discontinuidad* (término sumamente ambiguo porque parece postular la evidencia de un corte en la realidad). Por lo tanto, es necesario decir que el límite se convierte "a

[80] *Ibidem*, p. 48.

la vez en instrumento y objeto de investigación". Concepto operatorio de la práctica historiográfica, es el instrumento de su trabajo y el lugar del examen metodológico.[31]

A MANERA DE CONCLUSIÓN

¿Cómo explicar, a partir de lo anterior, esta relación inestable de lo real propia de los saberes heterológicos? Para sacar algunas inferencias es necesario entender este doble registro de lo *real* para lo cual profundizaremos en los conceptos de *lugar de control* y *función de falsabilismo.* Ambos conceptos muestran que lo específico de la historia, en nuestra sociedad, es el trabajar sobre el límite; esto es, el descubrir el límite de nuestras formas de racionalidad (el uso de distintos tipos de modelos). Debe quedar claro que aquello que *falsea* la historia no son los hechos del pasado, sino los modelos constituidos en la sociedad presente. La historia como saber nos revela los límites de nuestra propia producción de sentido, esto es, la contingencia de nuestra sociedad. Este límite se descubre cuando se aplican al pasado modelos (sociológicos, económicos, políticos, culturales, etc.) de inteligibilidad con la finalidad de volverlo pensable. Y como desde la reflexión certoliana todo es histórico, los modelos, aun a pesar de intentar ser teorías universales, contienen la sustancia espacio-temporal de la cual surgieron. Esta sustancia contextual de todo modelo es la que se pone en tensión al aplicarla a un mundo ajeno a ella. Los saberes heterológicos, a diferencia de las ciencias humanas, consisten en mostrar lo relativo del sentido que damos a los acontecimientos del pasado.

Según Michel de Certeau, el pasado en el conocimiento histórico sólo se expresa, en tanto tal, al ser sometido a modelos:

> Pero sobre todo porque las formalizaciones dan hoy nueva pertinencia al *detalle que hace excepción.* (...) Pues el "hecho" del cual se trata no es el que ofrece al saber observador la emergencia de una *realidad.* Combinado con un modelo construido, el hecho tiene la forma de una *diferencia.* Por lo tanto, el historiador no está situado ante la alternativa de la bolsa o la vida —la *ley* o el *hecho* (dos conceptos que se han borrado de la epistemología contemporánea). (...) Bajo estas consideraciones, el

[31] Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 1975, p. 65.

> lugar donde el historiador se establece puede aún, por analogía, llevar el nombre venerable de "hecho": el hecho, es la diferencia.[32]

El fantasma aparece como el detalle que hace excepción, es decir, aquello que no puede ser explicado desde la racionalidad actual. Lo real es aquello que no puede ser dicho y que sólo se manifiesta como lapsus de la teoría.

Al constituirse el hecho histórico como lo excepcional o lo diferente, sólo es perceptible en tanto que fractura la racionalidad que intenta explicarlo. El problema epistemológico de los saberes heterológicos ya no es semejante al del siglo XIX. Por esto, la discusión actual no es más entre explicación nomológica-deductiva y comprensión hermenéutica-sintética, sino entre una ciencia que sigue creyendo en que su tarea se reduce a reconstruir la trayectoria cronológica de los hechos, y otra que asume que los hechos existen bajo la forma de diferencia o excepción (fantasmal), y no en tanto que realidad independiente de un modelo (racionalidad del presente y en el presente). Ya no es posible para el historiador sacar "existencias" o "realidades" de los documentos sin asumir que siempre está trabajando con dos registros distintos de lo real, uno el del pasado y, otro, el de su sociedad. Esto crea una nueva exigencia epistemológica en el trabajo historiográfico, pues aquello que es real en una sociedad no necesariamente coincide con lo de otra sociedad.

La realidad a la que se refiere la noción de fantasma es "*una relación* entre los límites de una operación".[33] El fantasma es una frontera, ya que es el descubrimiento de lo siniestro en mi mundo. Con respecto al límite de lo pensable, lo fantasmal surge, no como lo pensado sino como el límite de lo pensable. "El historiador se instala en la frontera donde la ley de una inteligibilidad reencuentra su límite como aquello que no puede comprender, y eso es lo que se le manifiesta como extraño".[34] Lo central es mostrar aquello que no es explicable, esto es, aquello que es incomprensible.

---

32 *Ibidem*, pp. 111-112.

33 *Ibidem*, p. 112.

34 *Ibidem*, p. 117.

Para dejar abierta la pregunta sobre el estudio de lo ausente-fantasmal, quisiéramos concluir con el siguiente texto de Michel de Certeau:

> La historia se representa allí, sobre estos bordes que articulan una sociedad con su pasado y el acto que la distingue de él; en estas líneas que trazan la figura de una actualidad al situarla fuera de su *otro*, pero que borran o modifican continuamente el retorno del "pasado". Como en la pintura de Miró, el trazo que dibuja unas diferencias con contornos y hace posible una escritura (un discurso y una "historización") está atravesado por un movimiento que le es contrario. Ese movimiento es vibración de límites. La relación que organiza la historia es un relato cambiante en la cual ninguno de sus dos términos es el referente estable.[10]

Bibliografía

De Certeau, Michel (1982). *La fable mistique, XVIe-XVIIe siècle*, París, Gallimard.

_____ (1998). "El sol negro del lenguaje: Michel Foucault", en Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 2a. ed., México, UIA.

_____ (1975). *L'écriture de l'histoire*, París, Gallimard.

_____ (1964). *Le temps des conflits*, en *Christus*, tomo 11, núm. 41.

_____ (1998). *Historia y psicoanálisis*, 2a. ed., México, UIA.

_____ (1990). *La possession de Loudun*, París, Gallimard/Julliard.

_____ (2005). "Histoire et mystique", en Michel de Certeau, *Le lieu de l'autre*, París, Gallimard/Seuil.

Dosse, François (2003). *El caminante herido*, México, UIA.

_____ (1998). "La institución de la podredumbre: *Lider*", en Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 2a. ed., México, UIA, p. 133.

Freud, Sigmund (1989). *Obras completas*, vol. XIV, Buenos Aires, Amorrortu.

Foucault, Michel (1966). *Les mots et les choses*, París, Gallimard.

[10] *Ibidem*, pp. 60-61.

Elaboraciones freudianas y reflexión epistemológica: confluencias históricas y sistémicas

Fernando Betancourt Martínez
IIH-UNAM

Introducción

El presente ensayo se inscribe en una tradición desarrollada sobre todo en la segunda mitad del siglo anterior y que buscó ligar un tipo de reflexión cognitiva con descripciones contextuales minuciosas. Se trata de la denominada epistemología histórica. Ya su propia aparición supuso un quiebre respecto a la típica reflexión gnoseológica previa, pues colocó el acento en las situaciones por las cuales los objetos de deliberación, y los procesos a partir de los cuales pueden ser explicados metódicamente, son elaboraciones sociales específicas que responden a ritmos temporales precisos. Y esto alcanzaría incluso sus propios criterios de validación de enunciados científicos, además del conjunto operativo que puede desarrollar para producirlos. Por momentos —y en la estela de la filosofía analítica de las décadas de 1950 y 1960— esta tradición fue pensada bajo la forma de una historia de la ciencia informada epistemológicamente, donde el enfoque historicista no debía obviar la necesidad de una reflexión cognitiva profunda.

En este tipo de perspectiva, la historicidad es necesariamente epistémica y ontológica, misma que termina afectando los objetos de la ciencia, los valores involucrados y aquellos mecanismos característicos de su producción cognitiva. Esta perspectiva desarrollada desde los trabajos de A. Davidson, L. Daston, Hacking y Rheinberger, entre otros, continuó los planteamientos previos de Kuhn, Lakatos y Feyerabend.[1] Su crítica puso el

[1] Para una excelente revisión de la epistemología histórica en la estela de esta "tradición heredada", véase Alberto Fragio, *De Davos a Cerisy-La-Salle.*

acento tanto en el plano epistemológico como en el ontológico, al aseverar que el conjunto de presupuestos sostenidos hasta el momento fueron el resultado de creencias no justificadas que se tomaban de forma indubitable. Objeto particular de esta labor crítica fueron las nociones de teoría, explicación y ley, consideradas —desde un enfoque lógico reduccionista— entidades teóricas aproblemáticas que exhibían una notable capacidad para captar y explicar las realidades que estaban disponibles de forma espontánea o natural, sus propiedades y sus complejas interacciones.

El presente estudio parte de esta transformación operada en la denominada "tradición heredada",[2] pero buscando profundizar los alcances críticos y los potenciales reflexivos exhibidos por la epistemología histórica. Para lograr lo anterior es necesario articular esta *tradición no heredada* —la propia epistemología histórica— con posturas que desde la teoría de sistemas contemporánea se han venido trabajando. Precisamente la tesis que busca ser acreditada aquí es que la reflexión sistémica puede potenciar esa innegable vocación historicista, transformando los límites que exhibió aquella tradición epistemológica en problemas suscep-

La epistemología histórica en el contexto europeo. También, Valeriano Iranzo, "Filosofía de la ciencia e historia de la ciencia", *Quaderns de Filosofia i Ciència*, núm. 35, 2005, pp. 19-43.

[2] Noción que busca explícitamente conectar la filosofía de la ciencia, el tipo de problemas que aborda, así como las herramientas conceptuales utilizadas, con una herencia kantiana reconocible. "En definitiva, revisiones como las de M. Friedman han hecho evidente hasta qué punto la matriz intelectual del Círculo de Viena, y en especial la de Carnap, no es tanto (o sólo) la incorporación de la lógica a un empirismo radicalizado y reificado en las ciencias físicas de principios del siglo XX, como el intrincado repertorio de secuelas derivadas de la crisis de la filosofía kantiana del conocimiento científico. En última instancia, la recepción estadounidense, marcada por el pragmatismo, no habría enfatizado suficientemente la pervivencia de motivos kantianos y neokantianos en el positivismo lógico, motivos como las relaciones entre intuición pura y formas *a priori* de espacio y tiempo; entre razonamiento matemático y construcción epistemológica; entre geometría euclídea y geometría riemanniana o entre cinemática galileana, dinámica newtoniana, física estadística y mecánica cuántica"; Alberto Fragio, "La concepción no heredada en historia y filosofía de la ciencia", p. 341.

tibles de ser tratados con otro instrumental teórico y bajo registros conceptuales y categoriales que pueden tener mayor proyección analítica. El campo de aplicación donde se muestran ambos aspectos no es otro que el psicoanálisis freudiano, mientras el objetivo general que busca alcanzar es medir las posibilidades de descripción sistémica de su propia base cognitiva a partir de los problemas mencionados y con la ayuda del vocabulario conceptual sistémico.

Centrándose en las elaboraciones teóricas que Freud estableció, se busca aclarar bajo qué condiciones es posible entender este saber como científico, donde tal adscripción sólo puede darse en conexión con la problemática central del inconsciente. Esto supone adoptar la profunda transformación que el propio concepto de conocimiento científico ha presentado desde el siglo XIX y que fue impulsado por la propia epistemología histórica. De tal modo, ahora la reflexión cognitiva transita por nuevos problemas, ensaya enfoques y construye modelos interpretativos que toman como centro problemático el carácter operativo que presentan las disciplinas científicas. Desde una perspectiva que ponderaba las cualidades ontológicas y de validación metódica, así como la consabida justificación formal y lógica de los resultados obtenidos, el cambio implica la introducción de otra perspectiva que puede ser considerada *funcional*, siempre y cuando se entienda por tal una *especificación diferencial* reproducida incesantemente de manera interna.

El marco de referencia general de esta perspectiva no es otro que el denominado constructivismo operativo y que viene a ser la base reflexiva de la epistemología sistémica. Así, esta perspectiva constructivista pone el acento en las estructuras formuladas desde un sistema que permanece clausurado frente a su entorno, autopoiético en el sentido de que presenta capacidad de autoconstitución de dichas estructuras, y que, además, puede estabilizar enlaces entre las operaciones que lleva a cabo. Si el concepto de ciencia muestra ahora pertinencia, no está demás hacer notar que esto se debe a una transformación paralela de la propia reflexión cognitiva. Si la epistemología es considerada una *cien-*

cia de la ciencia,[1] esto no deja de presentar grandes implicaciones reflexivas y en las que el propio psicoanálisis está involucrado desde su origen. La más evidente, aunque no necesariamente la más fundamental de ellas, es aquella que parte del hecho de que el objeto de escrutinio es, al mismo tiempo, el modelo reflexivo que puede dar cuenta de su propia condición epistémica. El psicoanálisis freudiano muestra constantemente cómo el objeto de su escrutinio conforma, al mismo tiempo, su condición de posibilidad como saber.

De tal manera que las operaciones que despliega un saber como el psicoanálisis respecto a los criterios a partir de los cuales construye su objeto, sobre la capacidad que tiene de dar cuenta de las cualidades y fenómenos que presenta dicho campo, así como de las interrelaciones como *formas* de especificación diferencial —es decir, las funciones estructurales internas—, son del mismo tipo que aquellas que permiten su reflexión como forma constante de autoobservación. La interrogación central es entonces la siguiente: ¿cómo, y a partir de qué elementos operativos, el psicoanálisis trata a su objeto y, en el mismo sentido, está en condiciones de ser un saber característicamente autorreflexivo? Siguiendo esta lógica, ¿es posible describir al psicoanálisis freudiano como un sistema característicamente autorreferencial y autorreflexivo, es decir, como un sistema que opera a partir de observaciones de observaciones? Ambos aspectos deben permitir abordar el análisis sobre la función que presenta el psicoanálisis para una sociedad funcionalmente diferenciada, valor que incluso se coloca más allá de su aporte terapéutico específico.

[1] "La teoría científica no termina ni siquiera con una reflexión sobre sus teorías de reflexión, sea en la reflexión sobre la paradoja, sea en la teoría cognitiva constructivista, sea en la ciencia de la ciencia: la reflexión del reconocimiento se reconoce a sí misma como un momento de su objeto, así como el observador se reencuentra en lo observado, en cuanto otorgue a su esquema de observación un significado universal", Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, p. 385.

En uno de sus últimos escritos, Freud enfatiza una postura que había establecido como rasgo central del psicoanálisis desde sus primeros trabajos considerados por él mismo como *psicológicos*. Dicha postura es formulada en dos niveles interrelacionados y complementarios: la condición innegable como ciencia del psicoanálisis y su prioridad respecto a otras formas de saber modernos. En cuanto al primer aspecto, la cuestión aparece bajo una nueva reivindicación del carácter científico del psicoanálisis en su calidad de ciencia natural, lo que no deja de llamar la atención frente a otras afirmaciones freudianas tendientes a autonomizarla respecto a los aspectos fisiológicos. El gesto adquiere significación, entre otras cosas, porque evade inscribir al psicoanálisis en la gran tradición espiritualista de la época, por más que el polo de las ciencias del hombre haya ejercido su atractivo con anterioridad.

La reiteración —realizada a partir de esa vecindad nada problemática para Freud mismo— se encuentra sin duda preñada de grandes implicaciones para los planteamientos psicoanalíticos, ahora recogidos en el último gran intento de mostrar una visión general de su estructura o de sus *principios*. "Mientras que la psicología de la conciencia nunca salió de aquellas series lagunosas, que evidentemente dependen de otra cosa, la concepción según la cual lo psíquico es en sí inconsciente permite configurar la psicología como una ciencia natural entre las otras."[4] Inconsciente y ciencia natural se vinculan de una manera nada convencional, no sólo para la propia trayectoria de la psicología, entrampada todavía en ese ámbito que multiplica los espacios en blanco —lo *lagunoso* en sentido freudiano—, sino también para el conjunto de saberes altamente formalizados.[5] Esto de inicio pone en cuestión,

[4] Sigmund Freud, "Esquema del psicoanálisis", p. 156.

[5] En el famoso trabajo sobre lo inconsciente, Freud había vuelto a señalar este rasgo asociado con anterioridad a la conciencia con las siguientes frases: "Es *necesario*, porque los datos de la conciencia son en alto grado lagunosos; en sanos y en enfermos aparecen a menudo actos psíquicos cuya expli-

bajo una serie de elementos que terminarán por desfigurarla, la apreciada diferencia que desde el siglo XIX había salvaguardado la singularidad de las propias ciencias del espíritu.

Esa distancia que se estableció respecto a las operaciones que regulan los conocimientos sobre el *mundo* natural, primero en sentido ontológico (dichas realidades presentaban propiedades radicalmente distintas de las trabajadas en las ciencias naturales), después especificada gracias a un conjunto de procedimientos metódicos (se prescribe que la vía cognitiva debe ser coherente con tal distanciación ontológica), no podía ser objeto de revisión crítica sin menoscabo de las bases sobre las cuales se lleva a cabo el propio conocimiento. Desde los trabajos freudianos, la configuración de ciencia natural se encuentra en relación directa con la capacidad de darse un objeto de escrutinio, mismo que no coincide con una suerte de condición ontológica básica, pero tampoco con la aplicación metódica deducida posteriormente. El conjunto de operaciones que lleva a cabo el psicoanálisis y que lo singularizan de otras disciplinas científicas —por ejemplo, la psicología del siglo XIX o la física mecánica que viene de Newton— depende de esa capacidad formal que presupone ya en su propia representación espacial altos niveles de abstracción. Ese objeto permite explicar la imposibilidad de encuadrar al psicoanálisis ya sea en el espiritualismo del momento,[*] ya en esa venerable tradición antropológica que le subyace a las denominadas ciencias del espíritu.

¿Cuál es el objeto del psicoanálisis? La respuesta freudia-

---

cación presupone otros actos de los que, empero, la conciencia no es testigo", Sigmund Freud, "Lo inconsciente", p. 163. Aquí la diferencia es referida a la problemática de qué continente puede delimitar en su interior todo el territorio de lo psíquico sin dejar nada fuera de él. La conciencia es tan exigua para ejercer poder y derecho soberano sobre ese territorio. Su condición limitada se expresa en todo ese conjunto de *actos* que escapan, bajo numerosos puntos de fuga, de su dominio y elucidación. Así, el conjunto de *actos* conscientes apuntan constantemente a un nivel subyacente más determinante: *lo latente* o lo *inconsciente latente*.

[*] *Cf.*, Enric J. Novella, "El discurso del yo: el espiritualismo psicológico en la cultura española de mediados del siglo XIX", *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*.

na es inequívoca en un sentido típicamente constructivista: el aparato psíquico, es decir, ese "órgano *corporal*" que viene a ser el "escenario" donde la vida anímica de los seres humanos se despliega. En sentido de un constructo —esto es, un artificio producido por decisiones previas— no puede resultar casual que en el texto del *Esquema* vuelva a introducir la vieja metáfora del telescopio o del microscopio con la que da inicio en 1900 al famoso apartado de "La regresión", donde por cierto lleva a cabo la presentación de su primera tópica. En este texto tan importante para la instauración científica del psicoanálisis, Freud establece las bases del tratamiento teórico del aparato psíquico en el sentido de una máquina describible por sus componentes y por la secuencia espacial y temporal de sus procesos internos.

> Imaginemos entonces el aparato psíquico como un instrumento compuesto cuyos elementos llamaremos *instancias* o, en beneficio de la claridad, *sistemas*. Después formulemos la espectativa de que estos sistemas han de poseer quizá una orientación espacial constante, al modo en que los diversos sistemas de lentes de un telescopio se siguen unos a otros. En rigor, no necesitamos suponer un ordenamiento realmente *espacial* de los sistemas psíquicos. Nos basta con que haya establecida una secuencia fija entre ellos, vale decir, que a raíz de ciertos procesos psíquicos los sistemas sean recorridos por la excitación dentro de una determinada serie temporal (...) Toda nuestra actividad psíquica parte de estímulos (internos o externos) y termina en inervaciones.[7]

Planteado de esta manera el campo de estudio, resulta claro que el objeto psicoanalítico no trata del hombre o el individuo tomado como unidad, sino de aquello que por debajo de estas dos figuras tan caras para Occidente desarrolla una serie de *funciones* complejas susceptibles de ser comprendidas espacialmente.[8] Ya con esta formulación del objeto psicoanalítico se desliza un con-

---

[7] Sigmund Freud, "La interpretación de los sueños", p. 530.

[8] "Nuestros dos supuestos se articulan con estos dos cabos o comienzos de nuestro saber. El primer supuesto atañe a la localización. Suponemos que la vida anímica es la función de un aparato al que atribuimos ser extenso en el espacio y estar compuesto de varias piezas; nos lo representamos, pues, semejante a un telescopio, un microscopio, o algo así", Sigmund Freud, "Esquema del psicoanálisis", p. 143.

junto de problemas, precedidos todos por el reconocimiento de una manifiesta *improbabilidad* que preña a lo psíquico en cuanto a las posibilidades de su clarificación fenomenológica o a la aprehensión absoluta de su naturaleza última. ¿Cómo es posible lo psíquico en tanto entidad distinguible entre otras en un marco más amplio como es el mundo como fuente externa de estímulos? Interrogación o problema que conduce a otro tan crucial como el anterior: ¿bajo qué condiciones es posible hablar, describir, establecer regularidades y generalizaciones, sobre lo psíquico como aparato, a pesar de esa manifiesta improbabilidad?

La cuestión del objeto psicoanalítico acepta ser replanteada en términos de problemática cognitiva general. En tal sentido, se trata de interrogar la forma de un saber que busca articular un conjunto de operaciones a partir de enfrentarse al problema básico de cómo es posible el orden en el *alma humana*, es decir, en un espacio particular cuyo entorno puede ser caracterizado por una situación de desorden agudo o de entropía generalizada. Su carácter científico —incluyendo su condición de ciencia natural— está, desde entonces, condicionado no a las prestaciones epistémicas por las cuales produce observaciones o conocimientos fundamentados y justificados lógicamente, sino por esa competencia gracias a la cual se dota de un objeto-campo y de un conjunto de problemas derivados de ese territorio ya delimitado. Aquí los límites no se corresponden con un territorio de objetos susceptibles de percepción o experimentación espontánea, por así decirlo, pues antes bien responden a las operaciones que son posibles llevar a cabo en su interior y con las herramientas conceptuales que se corresponde con el tipo de problemas planteados."

" "Una disciplina adquiere carácter universal no en la medida en que está constituida por objetos (o clases de objetos), por extractos del mundo real, sino por la delimitación de un problema. Bajo la perspectiva de esta delimitación se puede referir a cualquier objeto posible. Ya no deberá su unidad a un ámbito de objetos previamente seleccionados, sino a sí misma. Los límites de su ámbito de competencia ya no estarán determinados en el entorno de los objetos, sino que provendrán de los artefactos del sistema científico como resultado de establecer otras perspectivas problemáticas dentro del sistema de la ciencia", Niklas Luhmann, ¿Cómo *es posible el orden social*?, p. 18. En efec-

Se puede notar ya en esta propuesta no sólo un estilo reflexivo que será constantemente reorientado a las condiciones cambiantes que se desprenden del campo y de las operaciones asequibles de desplegar —se puede decir, al conjunto de las redundancias y las variaciones susceptibles de ser identificadas—, lo que implica una condición autorreferencial que se encuentra ligada de manera determinante a las posibilidades de su fundamentación. En este punto es necesario dejar de lado momentáneamente la limitación que supone ya el planteamiento del problema central, aunque resulta necesario apuntar lo siguiente: preguntar cuál es la condición de posibilidad del orden en al ámbito de lo psíquico —esto es, como interrogación crucial para el psicoanálisis freudiano— resulta plausible sólo si previamente el orden psíquico es mostrado como realizado. Lo que también requiere haber dado respuesta, así sea de manera provisional, a la pregunta sobre cuáles son las condiciones de posibilidad del orden en general, es decir, para cualquier otra disciplina o campo de saber. En otras palabras, "la delimitación de problemas constituyentes siempre hace referencia a problemas ya resueltos, de lo contrario, ellos mismos no serían posibles".[10] Esto incluye, por supuesto, a ese potencial autorreferencial que establece, para los efectos de todo planteamiento epistemológico, la imposibilidad de fundamentar una forma de saber por los procedimientos habituales o autorizados hasta hace poco.

La apreciación freudiana sobre este punto es de crucial importancia, pues le permite desplegar una serie de consecuencias al punto de mostrar cómo "las cualidades psíquicas" —esas caracterizaciones que le corresponde a lo anímico mismo— in-

to, depende su cualificación de las posibilidades autorreferenciales que pueda plantear, y esto mismo se anuncia en el gesto general freudiano sintetizado arriba.

[10] "Construidos de manera autorreferencial (se refiere el autor a los problemas planteados), tampoco pueden ser fundamentados. No obstante, toda teoría que ofrezca una respuesta debe someterse a un test complementario: si acaso es capaz de incluir las condiciones de posibilidad de su delimitación del problema. El lugar de una fundamentación lo ocupa, en cierta medida, este *test* de autorreferencia", *ibidem*.

troducen un factor de dinamización del aparato que tiene por función precisamente desarrollarlas y oponerlas en el sentido de ejecuciones y secuencias distinguibles.[11] Dichas operaciones aportan elementos que aseguran un espacio regulado de carácter no jerárquico gracias al tipo de relaciones que se entablen entre ellos y que no corresponden a las consabidas relaciones causales. Es en este espacio interno, es decir, el sistema psíquico propiamente dicho, donde los elementos desarrollan series de flujos que los comunican —esto es, lo dinámico en sentido amplio—, adaptando así el papel de estructuras particulares sin las cuales el aparato no sería viable como ámbito de orden. Al lograr consolidarse, dichas estructuras funcionan como instancias que llevan a cabo cierto tipo de operaciones singulares que, al enlazarse, articulan una *red* de interrelaciones complejas. El dinamismo cristaliza en términos de una sucesividad en las ejecuciones, lo que dota al conjunto regulado o autorregulado de la necesaria organización temporal para dar forma al funcionamiento particular o global del aparato.

Es esa organización funcional la que sienta las bases para la descripción o análisis de cada operación singular. En la óptica freudiana, la teoría de las pulsiones, la de la represión o las defensas, así como el principio de constancia energética, entre otros edificios conceptuales, adquieren el papel de mecanismos de procesamiento de la información en cuanto a las operaciones realizadas y a los contactos comunicativos entre las instancias psíquicas. Son propiamente *modelos* con diferentes niveles de abstracción y cuya validez es también de orden funcional.[12]

[11] "La diferenciación de lo psíquico en consciente e inconsciente es la premisa básica del psicoanálisis (...) el psicoanálisis no puede situar en la conciencia la esencia de lo psíquico, sino que se ve obligado a considerar la conciencia como una cualidad de lo psíquico que puede añadirse a otras cualidades o faltar", Sigmund Freud, "El yo y el ello", p. 15. De hecho, no sólo puede faltar, sino que su presencia está caracterizada por una consistencia *lagunosa* en términos temporales. Como cualidad psíquica su rasgo central consiste en una falta de duración; está presente en un momento, pero en el siguiente instante falta. Escribe Freud: "la conciencia pasa con rapidez", *ibidem*, p. 16.

[12] Un modelo es sin duda un campo metafórico que permite, preci-

En suma, permiten las inferencias y las elucidaciones analíticas sobre aquellos "procesos concomitantes presuntamente somáticos" que vienen a ser lo "psíquico genuino". Éste es el segundo supuesto fundamental del psicoanálisis, mientras el primero refiere a la localización del aparato, si se entiende por tal al ejercicio de una descripción sistemática de sus componentes internos.[13] Son estas consecuencias, que se siguen a partir de la forma en que el psicoanálisis se dota de un objeto, las que autorizan a introducir en el análisis de su condición epistémica la perspectiva aportada por la teoría de sistemas contemporánea.

Siguiendo la tesis anterior, el aparato psíquico, tal como fue formulado por Freud desde 1900 hasta sus últimos trabajos, puede ser observado como un sistema operativo de gran complejidad, lo que requiere un instrumental conceptual y categorial adecuado para su descripción reflexiva. En esa visión sistémica las instancias o componentes que lo constituyen entablan un conjunto de interrelaciones cuya función se adecua a las formas de comunicación intersistémicas estudiadas posteriormente a lo largo del siglo XX. A pesar de que en su estudio sobre los fenómenos oníricos Freud introdujo una precisión respecto a dichas instancias catalogándolas de sistemas propiamente dichos, la manera en que delimita al aparato en su conjunto frente al mundo exterior —donde las operaciones de dichas instancias están autorreguladas por flujos dinámicos y económicos— se sostiene como una distinción clara entre sistema y entorno. De tal manera que a pesar de ser definidos tanto el inconsciente como el consciente como sistemas diferenciados, el tipo de operaciones que llevan a cabo, y las funciones que cumplen, vuelven plausible su equiparación como subsistemas al interior de un sistema global.

En gran medida, las cualidades que presentan las instancias

samente, metaforizar otros campos. Así pueden apreciarse sus prestaciones funcionales. Ricœur sostiene esta formulación en uno de sus grandes trabajos y cita de Mary Hesse la siguiente expresión para demostrar su aserción: "Es necesario modificar y completar el modelo deductivo de la explicación científica y concebir la explicación teorética como la redescripción metafórica del campo del *explanandum*", Paul Ricœur, *La metáfora viva*, p. 319.

[13] Sigmund Freud, "Esquema del psicoanálisis", p. 156.

ya en la segunda tópica muestran todos los rasgos que la teoría de sistemas ha delimitado como capacidades *morfogenéticas* y *morfoestáticas*. Las primeras tienen que ver con las operaciones dirigidas a determinar las variaciones estructurales, lo que en la teoría freudiana se recupera bajo el principio dinámico, mientras la segunda sintetiza todas aquellas dirigidas a garantizar la preservación de estructuras y, por tanto, son análogas a la perspectiva económica. Entonces, la tópica freudiana permite delimitar con precisión instancias subsistémicas funcionalmente especializadas.[14] La diferenciación intrasistémica en la propia visión freudiana es producto de un proceso temporal o evolutivo, siendo coincidente esta perspectiva con lo que después será conocido en la teoría de sistemas y en el pensamiento de la complejidad como *orden emergente*. En una situación como la descrita por este concepto —donde la complejidad de las interacciones hace emerger nuevos principios y funciones globales— se puede encuadrar al aparato psíquico como un logro de dicho proceso evolutivo, adquiriendo por ello mismo todos los rasgos de un "sistema disipativo lejano al equilibrio", además de ser autopoiético y autorregulado.[15]

Pero, ¿qué quiere decir en la frase anterior la noción de logro evolutivo aplicada al psicoanálisis? Como se deja ver en la discusión que ha precedido a la aparición del concepto *orden emergente*, la expresión busca explicar la constitución de los sistemas de alta complejidad como resultado directo de procesos temporales. Sus formas de organización, sus estructuras y flujos de información o comunicación, así como las múltiples funciones e interacciones, no son propias de sistemas homeostáticos o en equilibrio permanente. Por el contrario, ese orden sistémico y sus posibilidades de diferenciación respecto al entorno son producto evolutivo de una situación de inestabilidad constante, don-

[14] Walter Buckley, "La epistemología, vista a través de la teoría de sistemas", p. 221.

[15] Aldo Mascareño, "Medios simbólicamente generalizados y el problema de la emergencia", *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, p. 175.

de las fluctuaciones manifiestan recurrentes asimetrizaciones, también denominadas como *rupturas de simetría*. El desarrollo de las asimetrizaciones se produce tanto de manera espacial como en términos temporales, estableciendo las condiciones para que un sistema transite hacia un nuevo nivel donde la autoorganización global, por un lado, y el no equilibrio como factor dinámico, por otro, se conviertan en sus características fundamentales.[16]

El aparato psíquico: ¿un orden emergente?

Aunque la idea había sido planteada ya con mucha anterioridad, en el *Esquema* vuelve Freud a introducir una visión evolutiva de lo psíquico que no deja de ser coincidente con lo apuntado en el párrafo anterior. Se trata del factor de la herencia o si se quiere, del proceso filogenético, el cual no sólo presenta un nivel determinante en la constitución biológica humana, sino que es crucial para estudiar la forma en que se logra diferenciar el propio aparato psíquico. Freud había propuesto ya la tesis de que dicho aparato se encontraba indiferenciado en las etapas tempranas del proceso evolutivo humano. La provincia psíquica del ello es, por tanto, la más antigua. Su propio contenido, en el sentido de esas cualidades psíquicas que le dan su rasgo central —el conjunto de las pulsiones que provienen del cuerpo—, es un producto de la herencia y del desarrollo evolutivo humano.[17] En esta última dimensión entra, además, la ontogénesis, puesto que lo puramente *disposicional* no puede ser el elemento central para explicar el curso que tomó la diferenciación psicológica aludida.

A pesar de que la ontogénesis no está en condiciones de modificar los factores hereditarios, los eventos accidentales que se presentan en la vida humana desempeñan un papel nada despreciable en las modalidades que adquiere la diferenciación psíquica. Así, en sus estudios sobre la sexualidad, Freud apuntó que el vivenciar goza de cierta capacidad para sacar a luz factores de

16 Grégoire Nicolis e Ilya Prigogine, *La estructura de lo complejo*, pp. 31 y ss.

17 Sigmund Freud, "Esquema del psicoanálisis", p. 143.

constitución de gran importancia psicológica. Precisamente, el tema de la sexualidad adquiere prioridad por el hecho de que la subrogación psíquica que da origen a la libido yoica es forzada a presentarse por la diferenciación que es posible alcanzar respecto a otras formas de energía psíquica. Ese "quimismo particular" dota de independencia a lo sexual respecto a las otras funciones biológicas y se articula con eventos accidentales para conformar propiamente una economía libidinal, esto es, formas de producción, de aumento o disminución, así como de distribución de dicha energía y del *quantum* involucrados. Freud escribió: "La separación entre las mociones pulsionales sexuales y las otras, y por consiguiente la restricción del concepto de libido a las primeras, encuentra un fuerte apoyo en la hipótesis, ya considerada aquí, de un quimismo particular de la función sexual".[18]

De tal manera que la situación de un ello indiferenciado equivale, como etapa inicial de desarrollo, a un estado de entropía por la falta precisamente de diferenciación. Lo que resulta crucial para el proceso de hominización está en relación directa con esa "acometida en dos tiempos de la vida sexual", donde el largo periodo temporal que separa la vida infantil de la adulta produce las instancias psíquicas características.[19] Es decir, la evolución va de una situación inicial de entropía a una nueva disposición diferencial que puede caracterizarse como neguentrópica. Del desorden a un orden funcionalmente diferenciado como propio del aparato psíquico. En las descripciones o intuiciones freudianas, ya sean tópicas, dinámicas o económicas, el aparato mismo se concibe como un orden alejado del equilibrio que, por eso mismo, da pie a la introducción del consabido conflicto entre represión y principio de placer. La asimetrización evoluti-

[18] Sigmund Freud, "Tres ensayos de teoría sexual", 2008, vol. 7, p. 199.

[19] "Aquí tropezamos con el hecho de una *acometida en dos tiempos* de la vida sexual, desconocida fuera del ser humano y que, evidentemente, es muy importante para la hominización. No es indiferente que los eventos de esta época temprana de la sexualidad sean víctima, salvo unos restos, de la *amnesia infantil*. Nuestras intuiciones sobre la etiología de las neurosis y nuestra técnica de terapia analítica se anudan a estas concepciones", Sigmund Freud, "Esquema del psicoanálisis", p. 151.

vamente alcanzada es la condición para la aparición de sectores diferenciados del ello y de la funcionalidad que adquieren las cualidades psíquicas: consciente, inconsciente y preconsciente en la segunda tópica.

Es su articulación y el juego de sus interrelaciones al interior del aparato —semejante entonces a una red— lo que puede caracterizarse propiamente como orden emergente. En consecuencia, se produce la aparición de una situación de organización sistémica en el propio aparato psíquico. Se trata, en suma, de un sistema que está en capacidad de conjugar un orden como complejidad organizada, autorregulado y que se retroalimenta gracias a las posibilidades de diferenciarse respecto a un entorno o mundo exterior. El nivel de asimetrización que logra alcanzar, tanto en términos espaciales (tópicos) como temporales (enfoque dinámico y económico), tiene por efecto visible la consabida situación de emergencia, por lo que el aparato psíquico transita hacia la autoorganización al nivel global del sistema, por una parte, y hacia el no equilibrio como factor dinámico, por otra. Lo que interesa resaltar en lo hasta aquí expuesto es que la hipótesis freudiana respecto a la vida sexual, generalizable al conjunto del aparato anímico, permite tomar distancia de lo constitucional biológico como elemento determinante y estimar de manera más crucial otros factores aleatorios, en los que, por cierto, se incluirá posteriormente a las fantasías no vivenciadas.

Se trata entonces de una perspectiva de la evolución como proceso de diferenciación agudo donde los resultados no son susceptibles de previsión alguna, pues sólo pueden ser tratados como altamente improbables. El mismo orden diferencial del aparato psíquico es un logro que debe ser enfocado desde esta situación de indeterminación. Por tanto, *evolución* no es un término que acepte ser entendido sin más de manera naturalista, puesto que, en el caso del psicoanálisis, incluye circunstancias contingentes o de un alto grado de incertidumbre que provienen del mundo de relaciones sociales y culturales. De manera análoga, en las investigaciones científicas que se dan como tarea estudiar sistemas complejos, la noción de orden emergente, entendido

como logro evolutivo, implica un quiebre con las visiones teleológicas, aquellas que asumían en los estados finales la prevalencia del conjunto de factores presentes en los estados iniciales. En tanto esos factores son determinantes y delinean principios o leyes fundamentales, los procesos subsecuentes están limitados a la aplicación de los mismos factores.

De tal manera que los estados posteriores no serían más que la profundización de los principios establecidos de antemano, por lo que es posible e incluso necesario realizar predicciones controladas o cuando menos pronósticos con alto grado de certidumbre en los resultados. En esta perspectiva y de la que se aleja el psicoanálisis freudiano, se dejan de nueva cuenta ver las implicaciones fuertes que supone aquella visión homeostática de equilibrio permanente. Por el contrario, la evolución sostiene un proceso fuertemente contingente, donde la emergencia de un orden posible establece condiciones nuevas no deducibles desde las situaciones de inicio previas. Ya con este planteamiento la cuestión del devenir consciente, que tanto interesó a Freud en sus últimos trabajos, cambia de enfoque mostrándose desde entonces como un verdadero logro emergente. Las otras provincias psíquicas, el yo y el superyó, son vistas como los efectos más notables de un proceso evolutivo que se manifiesta como proceso de diferenciación funcional.

Si en un principio el aparato psíquico se encontraba indiferenciado, esto quiere decir que no había propiamente sistema anímico alguno, dada la situación de aguda entropía o desorden, misma que puede ser identificada con el predominio absoluto de las pulsiones, de lo corporal y de esa lógica correlativa de satisfacción rápida de los deseos. Es decir, no podía haber neurosis alguna. Lo contrario se entiende, por contraposición lógica, como sublimación. Esta noción busca recuperar ciertas formas de superación de los impulsos pulsionales y se asocia, en la capacidad de distanciamiento logrado por las personas, con las funciones intelectuales o autorreflexivas. En particular, la sublimación consiste en la mudanza de objeto sexual por otra aspiración no sexual que Freud denomina "metasocial", más alta

si consideramos al impulso pulsional como puramente egoísta.[20] Esto, por supuesto, entronca con los estudios que Freud le dedicó a la aplicación amplia del psicoanálisis en terrenos alejados de la clínica, como *Tótem y tabú* o *Moisés y la religión monoteísta*, por ejemplo. La aparición de la cultura, tomando en cuenta la introducción en las sociedades antiguas de la prohibición del incesto como su inicio, supone ya la aparición de ese proceso de diferenciación anímico mencionado.

Habría que apuntar que la delimitación del objeto del psicoanálisis bajo los argumentos presentados y que conducen a la cuestión de la diferenciación sistémica, condicionan de manera determinante también a las herramientas conceptuales y teóricas que Freud va desarrollando y transformando de manera sensible. Si se entiende dicha diferenciación sistémica como forma de constitución de subsistemas funcionales, entonces la asimetrización involucrada quiere decir, además, introducción de distinciones en el terreno conceptual y teórico. El caso más notorio, no el único, es la rectificación llevada a cabo en la teoría de las pulsiones. El consabido principio de placer se ve limitado a partir de la introducción de un *más allá* de dicho principio y que, para efectos clínicos, adquiere un gran peso en el análisis. Se trata de la compulsión a la repetición que se desprende de la pulsión de muerte y que será una de las grandes modificaciones al nivel metapsicológico en el marco de la segunda tópica.

[20] Aunque Freud valora este proceso de mutación, pero reconoce que la capacidad de sublimación es limitada frente al poder de la libido. La explicación es sin duda económica. Escribió al respecto lo siguiente: "Ahora tendrán la impresión de que, en virtud de todos estos recursos para soportarla, la privación ha quedado reducida a algo insignificante. Pero no es así; ella conserva su poder patógeno. Las medidas tomadas para contrarrestarla no son en general suficientes. El grado de libido insatisfecha que los seres humanos, en promedio, pueden tolerar en sí mismos es limitado. La plasticidad o libre movilidad de la libido en modo alguno se ha conservado intacta en todos, y la sublimación nunca puede tramitar sino una cierta porción de la libido, prescindiendo de que a muchas personas se la ha concedido en escasa medida la capacidad de sublimar", Sigmund Freud, "Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III)", pp. 314-315.

Desde una perspectiva epistemológica, la asimetrización involucra grandes consecuencias en la propia definición del papel que desempeña la teoría en el esquema psicoanalítico. Las condiciones de validez de los aspectos teóricos y de los conceptos introducidos dependen de su génesis y de su aplicación práctica, donde dicha validez involucra una gran dosis de autorreflexividad como mecanismo recursivo central. Si la constante es la revisión de teorías y conceptos, que no son sino formas de introducción de distinciones, entonces el propio psicoanálisis tiene como base epistémica la necesidad de acudir a un ejercicio de autoobservación sobre la pertinencia de dichas distinciones. En otras palabras, el psicoanálisis puede ser observado como una modalidad especializada —definida, en todo caso, por la capacidad exhibida tanto teórica como práctica de dotarse de un objeto— que consiste en construir observaciones sobre sus propias observaciones. Es, por tanto, una ciencia especializada en producir observaciones de segundo orden.

Las observaciones de primer orden son secuencias de operaciones que permiten distinguir un lado y con ello indicarlo, a condición de que el otro lado de la distinción permanezca latente o inobservado. Dado que estas operaciones/observaciones son recurrentes, permiten construir una suerte de red de distinciones ulteriores a partir de las cuales se está en condiciones de obtener información.[21] En sentido estricto, se trata de observaciones sobre el conjunto de las operaciones autorreguladas que se efectúan entre los subsistemas psíquicos, lo que Freud denomina *inferencias* o *intelecciones*, mismas que son posibles por las propias operaciones observadas. Sobre esta cualidad autorreferencial volveré más adelante, pues está en relación con el segundo nivel de la defensa freudiana en cuanto a la condición científica del psicoanálisis, esto es, su prioridad frente a otras formas de saber o ciencias.

[21] Niklas Luhmann, *Introducción a la teoría de sistemas*, pp. 151 y ss.

Por su parte, las observaciones de segundo orden se centran en la cualidad de operaciones de las observaciones de primer orden y, por tanto, en la distinción o distinciones recurrentes utilizadas. Como enfocan otras observaciones realizadas, capacitan para volver visible la unidad de la distinción que las han guiado. Es decir, visibilizan el punto ciego que ha permitido las anteriores observaciones, pero no son capaces de superar la restricción de toda observación: observan observaciones, pero no pueden observar su propia distinción o punto ciego. A pesar de esta restricción y en tanto se conforman como entramados de autoobservaciones, designan la cualidad de reflexividad del sistema y sus capacidades recursivas.[22] Esta posición de todo sistema autorregulado —es decir, la reflexividad como valor recursivo— se encuentra no sólo en los aspectos teóricos, pues lo que exhibe el psicoanálisis es una extensión de ese valor sistémico en su propia práctica analítica como instancia dialógica.

Regresando a la línea argumental, el aparato psíquico —ese objeto reivindicado en términos de ciencia natural— es un sistema que funciona *cibernéticamente* debido a las condiciones recursivas exigidas en su operación global. Lo que incluye también las ejecuciones y los enlaces locales de cada subsistema; tanto en términos globales como locales, las operaciones y las observaciones se encuentran sometidas a mecanismos internos de control. La propia noción de aparato, siguiendo las indicaciones freudianas, no busca recuperar el nivel de lo anímico como espacio anatómico, que sería, por tanto, análogo al sistema nervioso o al reproductivo. Se trata de un concepto cuya pertinencia se debe a la distinción natural/artificial, pero no en cuanto a indicar y delimitarse en función del primer polo de la distinción aludida.

[22] "Además, mediante este entramado recurrente de las operaciones surge un sistema que se cierra precisamente mediante esta recursividad frente a un entorno. Esto hace posible introducir en el sistema la diferenciación entre sistema y entorno; una diferencia producida, en primer lugar, operativamente. Siguiendo a Spencer Brown, lo llamaremos *re-entry*. Y cuando haya logrado esta posibilidad, el sistema puede designarse también a sí mismo como unidad —a diferencia del entorno. Se trata aquí de un tipo especial de autoobservación que llamaremos reflexión", Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, p. 65.

Aparato alude a un dispositivo artificial al tipo de una máquina o modelo conceptual, en cuya elaboración se establecen previamente reglas bien definidas. Estas reglas rigen tanto al conjunto de las operaciones que puede realizar y reproducir, como a las transformaciones que están en condiciones de instaurar de forma interna. El funcionamiento cibernético aludido recupera las capacidades *morfogenéticas* y *morfoestáticas* descritas previamente y que son fundamentales para un orden sistémico característicamente dinámico o alejado del equilibrio.[23]

La consideración cibernética respecto a la noción de aparato no hace más que seguir la metáfora introducida por Freud y que hace alusión al telescopio o microscopio. No es posible extenderse en este trabajo sobre la importancia de las metáforas y el uso que Freud hace de ellas, pero sí mostrar su fecundidad reflexiva mediante su relación con otra gran metáfora que proviene precisamente del campo de la cibernética de segundo orden. Cabe apreciar aquí, sin embargo, que la fecundidad de la que se trata consiste en una modalidad más de reproducción recursiva, donde dicha reproducción ya introduce una diferencia apreciable. Al articular campos metafóricos se pone en juego el mecanismo recursivo, mismo que va más allá de una simple traducción de un campo al otro, pues la analogía en este caso funciona como forma de introducción de un excedente de información o de variación significativa. También puede entenderse el excedente producido por la conexión metafórica como *innovación semántica*, una suerte de no dicho previamente y que sólo puede ser expresado por el poder de la metáfora al generar una "nueva pertinencia en la predicación".[24]

Ese otro campo metafórico con el que se conecta la metáfora freudiana se establece a partir de una distinción típica en el campo de la cibernética de segundo orden. Siguiendo a Heinz von Foerster, la cibernética de segundo orden se distingue por estudiar a los sistemas observadores que observan a otros sis-

[23] *Vid. supra.*

[24] Paul Ricœur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, p. 24.

temas, por lo que se especializa en generar formas recurrentes de autoobservación y que puede comportarse como mecanismo de control. Se trata en consecuencia de una *cibernética de la cibernética*.[25] La distinción de la que se trata es la conformada por la oposición entre máquinas triviales y máquinas no triviales, donde el factor central de la diferenciación descansa en el grado de predictibilidad respecto a los resultados de las operaciones que llevan a cabo. La noción de máquina es la misma a la que ya se ha hecho referencia arriba, esto es, un modelo o mecanismo prototípico que regula operaciones a partir de reglas y leyes de transformación rigurosas. Una máquina trivial es un *modelo* que presenta un nivel muy alto de predictibilidad, ya que a un valor determinado como *input* se obtiene siempre el mismo valor de respuesta (*output*).

Tanto el *input* como el *output* permanecen claramente localizados espacialmente, manteniéndose invariables como requisito operativo. En tal caso, la repetición en los resultados es el rasgo más notable de los sistemas triviales, por lo que son equivalentes a entramados de bajo nivel de complejidad, es decir, se trata de sistemas no emergentes, aunque neguentrópicos en su constitución interna. Resalta el hecho de que los mecanismos triviales pueden alcanzar diversos resultados, pero bajo el entendido de que cada uno de ellos es producto de previsiones realizadas y programadas desde el exterior. Por esta razón son definidas como heterorreferenciales al depender totalmente de un contacto directo con el entorno en cuanto al control de sus realizaciones. En tal sentido, pueden definirse como sistemas abiertos

[25] "Yo digo que podemos considerar a la cibernética de los sistemas observados como una cibernética de primer orden, mientras que la cibernética de segundo orden es la cibernética de los sistemas observantes. Esto está de acuerdo con otra formulación hecha por Gordon Park, quien distingue también dos órdenes de análisis. Uno en el cual el observador entra en el sistema estipulando el propósito del *sistema*. Podemos llamar a esto una 'estipulación de primer orden'. En una 'estipulación de segundo orden' el observador entra en el sistema estipulando *su propio* propósito", Heinz von Foerster, *Semillas de la cibernética*, p. 92. Siguiendo esta indicación de Von Foerster, el proceso de análisis psicoanalítico adquiere todas las peculiaridades de una terapia de segundo orden, es decir, se trata de una cibernética de la cibernética.

por su dependencia ambiental. Pero justamente a ello se debe el que sean artefactos de gran confiabilidad, puesto que inhiben todo factor de indeterminación. Se considera que todos estos rasgos se desprenden del hecho de que los procesos internos de inducción y deducción que gobiernan los enlaces entre operaciones funcionan de manera adecuada a partir de una lógica de dos valores, por ejemplo, verdadero o falso. Entonces, se trata de máquinas que funcionan produciendo una mayor cantidad de redundancias por sobre las variaciones a las que dan lugar.

Por su parte, una máquina no trivial presenta una aguda imposibilidad de predicción. Lo que quiere decir que se trata de sistemas que tienden a producir respuestas diversificadas y esto está en relación con su capacidad de evolucionar constantemente bajo condiciones de emergencia. Sus *inputs* y *outputs* no están delimitados de antemano; cambian constantemente de acuerdo con los estados internos y con la selección por parte de la máquina de los enlaces operativos.[26] Por eso se considera que estas construcciones pasan por una prueba de *estado momentáneo*, misma que consiste en decidir qué enlace será llevado a cabo de acuerdo con criterios internos. De tal manera que estos artefactos manejan niveles importantes de entropía; de ahí la condición aleatoria con que operan, aunque esos niveles están regidos por mecanismos de autocontrol y autoalimentación. Esta imprevisibilidad se encuentra en relación con la capacidad de las máquinas no triviales en orientar su operación a partir de eventos anteriores —una memoria que permite utilizar experiencias previas— de forma tal que pueden prácticamente aprender. El nivel de aprendizaje —o si se quiere, de memoria utilizable— se puede cuantificar como un excedente de información o variación, mucho más crucial que las redundancias producidas.

En suma, son sistemas clausurados respecto a su situación ambiental, por tanto, son característicamente heterorreferenciales, lo que le permite a Niklas Luhmann concebirlas como "má-

[26] *Cf.* Heinz von Foerster, *Observing Systems*, Seaside, California, Intersystems Pub., 1984.

quinas recursivas".[27] Este autor llama la atención sobre la cuestión de cómo los propios sistemas sociales se han autodescrito a sí mismos como máquinas triviales, lo que incluye también a los comportamientos humanos. La cuestión que interesa, desde su perspectiva, es hasta qué punto podemos asumir nuestros comportamientos en el sentido de máquinas no triviales.[28] Ya la pregunta conduce, como en el propio trabajo de Von Foerster y en la cita anterior de Luhmann, a explotar la potencialidad metafórica de la distinción en el terreno psicológico o anímico. Una tesis que es posible desprender de la discusión previa es la siguiente: el aparato psíquico, instituido por Freud como el objeto psicoanalítico por excelencia, funciona como una máquina no trivial. Si la tesis es pertinente, entonces dicho aparato consiste en un sistema clausurado, autorreferencial y que produce excedentes de información como variaciones significativas, lo que está ya presente en las propias intelecciones e inferencias freudianas, esto es, en los modelos teóricos que maneja la metapsicología.

Estructura, operación y función psíquica

La precisión obligada que es necesario introducir en este punto es la siguiente: la distinción trivial/no trivial es sólo posible aplicarla al psicoanálisis a partir de la formulación de la segunda tópica. Entonces, lo que había trabajado Freud en relación con la definición de este aparato a partir de la *Interpretación de los sueños*, se entiende de manera más adecuada bajo la apreciación de que dicho aparato, en la primera tópica, coincide con todos los atributos de una máquina trivial. En particular, sus apreciacio-

[27] Luhmann, *Introducción a la teoría de sistemas*, *op. cit.*, p. 107.

[28] "La distinción de Heinz von Foerster (*triviales/no triviales*) se vuelve relevante en el momento en que desde un punto de vista analítico se pregunta si es posible renunciar a comportamientos que toman la característica de las máquinas triviales. ¿Hasta dónde podemos extender los límites de nuestro comportamiento como para operar sólo como máquinas *no triviales*? (...) Muchos aspectos de la vida ordinaria necesitan funcionar con regularidad, para que de allí resulte, por contraste, lo innovador", *ibidem*, pp. 108-109.

nes sobre la distribución interna y las relaciones entre las instancias psíquicas —inconsciente, preconsciente y consciente— se amoldan a las características clásicas presentes en todo sistema abierto. En los sistemas triviales los lugares que ocupan el *input* y el *output* se encuentran definidos espacialmente, por tanto, son invariables, además de que la orientación de los enlaces entre operaciones —el comercio entre instancias psíquicas— presenta una dirección fija.[29] En las conjeturas freudianas, el *input* consiste en un extremo del aparato que tiene por función presidir el ingreso de las percepciones. Desde este extremo sensorial la energía psíquica se desplaza por asociación hacia el otro extremo, el de la motilidad. Éstos son los extremos graficados como *P* y *M* en la ilustración propuesta por Freud.

En las gráficas presentadas en *La interpretación de los sueños* los sistemas *Icc* y *Pcc* siguen esa línea secuencial (se trata de la secuencia de los *reflejos*) y muestran cómo las excitaciones pasan al primero conformándose como *huellas mnémicas*, mientras el preconsciente indica qué procesos psíquicos pueden alcanzar el nivel consciente. Posteriormente a la formulación de este esquema, Freud introducirá la precisión, de gran importancia metapsicológica, de que la conciencia surge en remplazo de las huellas mnémicas. Resalta en esta descripción freudiana del aparato psíquico entendido como sistema trivial, el hecho de que las huellas mnémicas no puedan ser objeto de inscripción en el extremo sensorial, pero sí en el sistema *Icc*. De esta situación Freud concluye que la inscripción de huellas mnémicas realizada en la primera infancia no pueden devenir conscientes; lo serán, en cambio, aquellas huellas trasladadas al sistema *Pcc*.[30] Esta perspectiva sistémica será la base para los tratamientos dinámicos y económicos del aparato psíquico en el terreno teórico de la metapsicología.

[29] "El proceso psíquico transcurre, en general, desde el extremo de la percepción hacia el de la motilidad (...) Pues bien, esto no hace sino cumplir un requisito con el que estamos familiarizados hace mucho, a saber, que el aparato psíquico ha de estar construido como un aparato de reflejos. El proceso de reflejo sigue siendo el modelo de toda operación psíquica", Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, p. 531.

[30] *Ibidem*, pp. 530 y ss.

La modificación que lleva hasta el *Yo y el ello*, estudio donde Freud reformula su visión tópica, puede ser explicada como un alejamiento del esquema anterior y la sustitución de una concepción del aparato como sistema abierto por otra que pondera la condición no trivial del sistema psíquico. Por eso el inconsciente, el preconsciente y el consciente adquieren la función de *cualidades* psíquicas, mientras las instancias estructurales —el ello y el yo y el superyó— están al nivel de subsistemas internos de un sistema global de carácter autopoiético, recursivo y autorreferencial. Es con esta distinción como la condición del psicoanálisis como ciencia natural puede relacionar la forma objeto adoptada (la tópica), con modalidades funcionales específicas, es decir, articular *estructuras* condensadas y *funciones* intersistémicas en diversos planos. Si el preconsciente y el consciente son funciones al nivel estructural de aparato, el inconsciente adquiere una particularidad que lo distingue: es la función psíquica fundamental, de la cual las otras son derivadas. La función del inconsciente es determinante para el conjunto de operaciones posibles de desarrollar por parte de ese orden espacial y temporalmente delimitado que es el aparato psíquico.

Así, tanto las percepciones, los sentimientos, como los "procesos cognitivos y actos de voluntad", son operaciones psíquicas que pueden ser reconocidas como tales porque son precedidas por la función inconsciente.[31] Las implicaciones que resultan de la prioridad del inconsciente han sido resaltadas en multitud de estudios, pero interesa particularmente aquellas que pueden inscribirse en el nivel cognitivo. Aun en el desarrollo cambiante que se produce en la propia obra freudiana, resulta ser factor disolvente de los enfoques epistemológicos decimonónicos e incluso para los que se presentaron posteriormente. El centro de la cues-

[31] Se trata del segundo supuesto fundamental del psicoanálisis. El primero, como ya se dijo, define el objeto de estudio como aparato. Freud explícitamente señala que esas operaciones, las percepciones, los sentimientos, los procesos cognitivos y los actos de voluntad, en suma, "esos procesos concomitantes presuntamente somáticos"son lo "psíquico genuino" siempre y cuando se les considere inconscientes, Sigmund Freud, "Esquema del psicoanálisis", p. 156.

tión está en que el postulado freudiano no reconoce pertinencia alguna a la relación cognitiva entre sujeto y objeto puesto que considera que todas las prestaciones epistémicas —las que acude el conocimiento científico moderno— no pueden estar amparadas en la conciencia y en el tipo de actos que convencionalmente se le atribuyen. Lo crucial es que el propio psicoanálisis participa de este vaciamiento de pertinencia de la relación cognitiva básica a la hora de valorar la justeza de las conjeturas freudianas.

La condición *lagunosa* de la conciencia no sólo impide el que se le atribuya al sujeto trascendental ser el centro de toda actividad cognitiva, sino que incluso establece una precondición que el psicoanálisis hace evidente en sentido positivo: el saber analítico puede ser considerado ciencia siempre y cuando asuma que las funciones psíquicas están determinadas por la cualidad inconsciente. Varios efectos se producen a partir de la aserción anterior, pero el más evidente consiste en apartar al saber psicoanalítico del conjunto de ciencias, tanto naturales como humanas, que se intentaron fundamentar en el siglo XIX desde el proyecto del racionalismo ilustrado. Así, en sentido contrario al psicoanálisis, las ciencias denominadas del espíritu —incluyendo por supuesto a la propia historiografía— no podían más que sacar las consecuencias del caso al asumir una relación sagital con la conciencia. Supeditando todas las prescripciones ontológicas y metódicas de la fundamentación a los logros alcanzados en el progreso científico, dado que se encontraban amparadas en las capacidades exhibidas por el sujeto racional cartesiano.

Al hacer depender sus cualidades cognitivas de un sujeto consciente, admitieron todas las consecuencias que se desprenden de la distinción entre lo *empírico* (lo que definía sus campos objetuales) y lo *trascendental* (aquellas propiedades inherentes al sujeto cognoscente). Inclusive llevando el problema cognitivo al terreno de ese conjunto de consideraciones antropológicas que podían ser vistas como parte de la *naturaleza* del sujeto.[52] En tal

[52] Michel Foucault, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, pp. 310 y ss. Véase también, del mismo autor, *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*.

caso, se puede afirmar que en la base epistémica —considerada desde el horizonte de esa particular dualidad— desempeñaba una diferencia incluso más crucial que la expresada en las consabidas esferas de realidad contrapuestas. El solo hecho de que toda la operación cognitiva de las ciencias del espíritu dependiera de ese sujeto pretendidamente consciente, hacía recaer en la diferencia entre naturaleza en general y naturaleza humana algo más que una constancia indubitable. La prescripción estableció que ciencias como la historia lo son siempre y cuando se distancien de aquella esfera que desde entonces fue vista como sospechosa, esto es, la naturaleza sin más.[33] El camino freudiano es el inverso al expresado en esta sentencia y cuando insiste en la relación *inconsciente-ciencia natural* no se juega en ello una cuestión menor.[34]

Lo *lagunoso* de la conciencia y las operaciones funcionales de que es capaz dicha cualidad psíquica, incapacitan toda dimensión trascendental como medio para afirmar la condición científica del psicoanálisis, cuestión que alcanza al conjunto de

[33] Probablemente haya una cierta evocación *vitalista* en la base de esa dualidad —ciencias del espíritu/ciencias naturales— puesto que la expresión alude a esa consideración tanto tiempo mantenida y que afirmaba los derechos de una instancia originaria en la vida humana, diferente a todas luces al ciego mecanicismo que reina en el orden natural. Incluso sus diversas proyecciones filosóficas reiteran constantemente el privilegio de las capacidades y facultades humanas, puesto que se encuentran animadas por una fuerza vital, anímica o espiritual —a veces la libertad sin más— no reducible a la simple sustancia de lo inanimado. Véase para una interesante discusión desde un terreno propiamente científico el trabajo señero de Ludwig von Bertalanffy, *Perspectivas en la teoría general de sistemas*, pp. 91-93.

[34] Refiriéndose a la crítica inaugurada por Freud, Michel de Certeau escribió: "De hecho, ella abre algo que podría llamarse una nueva historia de la 'naturaleza' y que introduce en la historicidad: *a*) la persistencia y las remanencias de la *irracionalidad*, violencia en el trabajo en el interior mismo de la cientificidad o de la teoría; *b*) una dinámica de la *naturaleza* (las pulsiones, los afectos, lo libidinal) articulada sobre el lenguaje —lo que contradice las ideologías de la historia que privilegian las relaciones del hombre con el hombre y restringen a la naturaleza a ser sólo un terreno pasivo indefinidamente entregado a las conquistas científicas y sociales—; *c*) la pertinencia del goce (orgiástico, festivo, etcétera) que reprime una ética del progreso, que es increíblemente ascética, y en consecuencia la subversión que el principio del placer insinúa en el sistema de una cultura", Michel de Certeau, *La historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*, p. 38.

producciones cognitivas amparadas en la convencional reflexión epistemológica. Frente a esos *huecos* que presenta la conciencia, los *actos* psíquicos instituidos en esta frágil instancia no podrían más que expresar la incapacidad de cubrir todo el territorio de lo psíquico, terminando por remitir siempre a *otra cosa* en sus propias ejecuciones, misma que no podía coincidir sin más con los actos conscientes. Por ejemplo, en la propia voluntad, en los sentimientos o las percepciones, en suma, en todo el territorio de las operaciones psíquicas referidas por Freud. Ese exceso que la desborda impregna a sus propias *sublimaciones*, en el sentido de aquellas funciones intelectuales que pueden tomar distancia de la "vida pulsional grosera" o al desplazar metas por la vía de las experiencias artísticas más elevadas.[35] Tomando en cuenta que el yo es una instancia intersistémica que da lugar a la conciencia como evento o cualidad específica, destaca su función como modelador de las relaciones con el *mundo exterior*.

Además de lo anterior, se debe hacer notar que las cualidades del yo se encuentran precedidas por un devenir preconsciente nunca asegurado del todo. De ahí que no esté en sus atribuciones producir representaciones constantes y de un potencial racionalizador innegable, puesto que las recibe desde las otras instancias psíquicas gracias a las interrelaciones y a las vecindades espaciales que el aparato define. Freud afirmaba constantemente que incluso esas representaciones siguen siendo eventos temporalmente contingentes y limitados, es decir, operaciones restringidas. Esto se muestra de manera más evidente con relación a las representaciones atribuibles al ello. Aun cuando las investiduras de objeto puedan ser reasignadas, las *representaciones-cosa* se consumen en un material que se mantiene como no conocido, situación que no puede revertirse ni siquiera por el análisis transferencial.[36] Así, la conciencia sería, al nivel de sus

[35] Sigmund Freud, "Esquema del psicoanálisis", p. 182.

[36] La referencia a las *representaciones-palabra* asume su diferenciación respecto a las representaciones icc, donde las primeras son propiamente "restos mnémicos" que "alguna vez fueron percepciones", por lo que están en condiciones de devenir conscientes. Las investiduras de estos restos, que tie-

propios *actos* psíquicos derivados, aquella cualidad que más enfáticamente permite hablar de lo *fallido*. Frente a la consideración establecida en las ciencias del espíritu de que el actuar humano condensa racionalidad y que, como tal, despliega una incesante clarificación del mundo, el *acto* introducido por Freud propone una visión del mismo como un obrar nunca cumplido.

En su estudio sobre la inhibición y la angustia, Freud había retomado un planteamiento formulado años atrás, pero que ahora entronca con los trabajos que le dan continuidad a la metapsicología, particularmente a partir de *Más allá del principio del placer*. En efecto, ese estudio está dedicado a la instancia del yo como "sector organizado del ello".[37] En él la angustia y la inhibición vienen a enmarcarse en una problemática donde el yo tiene que habérselas con los síntomas como sustitutos de una satisfacción pulsional antes sofocada por el proceso represivo. Lo que cabe subrayar es que, la consideración básica de que tanto la pérdida de funcionalidad yoica como la angustia frente al peligro, están en consonancia con una limitación funcional y con la correspondiente situación de *vasallaje* frente al ello y frente a la sanción moral del superyó.[38]

Del efecto disolvente se sigue otra consecuencia, ahora en el plano de los procedimientos metódicos de esclarecimiento. Este efecto consiste en desmentir la cualidad teleológica que la acción humana pretendidamente expresa, pero, a la par, logra también desmontar críticamente su correlato. El filo de criticidad alcanza al propio basamento antropológico que era el presupuesto central en la modalidad adoptada por la historiografía europea del momento. La disciplina histórica, pero también el conjunto de las ciencias del espíritu, aplicaron en sus procesos de investigación una orientación antropológica en dos planos interrela-

---

nen lugar en los "sistemas contiguos al sistema P-Cc", pueden "transmitirse hacia adelante, es decir, hacia la instancia consciente del yo. Pero esto no deja de ser sólo una posibilidad", Sigmund Freud, "El yo y el ello", p. 22. Véase también Sigmund Freud, "Lo inconsciente", pp. 197-201.

37 Sigmund Freud, "Inhibición, síntoma y angustia", 2006, vol. 20, p. 93.

38 *Ibidem*, p. 83.

cionados: primero, el actuar mismo está signado por un índice irrecusable de racionalidad que se expresa en la determinación de sus objetivos y en las vías de su cumplimiento. Sólo por ello, segundo aspecto, esos modos de acción son accesibles a una conciencia metódica clarificadora, en este caso, la del historiador o del científico mismo. Ya sea que el planteamiento inicie con el esclarecimiento de una situación y de su contexto, y después inquiera sobre los elementos motivantes para una respuesta o reacción, o, por el contario, que se considere que la voluntad y la razón humanas identifiquen las vías más adecuadas para alcanzar los fines perseguidos, el psicoanálisis supone introducir un ejercicio de desconstrucción respecto a las convenciones asumidas.

Los *actos psíquicos*, conscientes e inconscientes, requieren ahora ser articulados a partir de una problemática muy diferente, pues el sentido explicitado por el propio Freud de la noción *acto* está más en relación con un ejercicio teatral que con la acción misma, aunque ésta requiera necesariamente de un espacio de ejecución y un conjunto de actores. El acto es menos una cuestión de lógica formal —como en las teorías modernas de la acción— y más un sustrato de tipo estético: es, a todas luces, una situación desplegada donde el escenario montado se convierte en elemento determinante. En este caso, la *escena* donde se desarrolla el drama psíquico confirma el agudo *desvalimiento del yo*, de modo tal que las operaciones de la conciencia estarían determinadas por su naturaleza de *actos fallidos*, esto es, por un actuar ciego a las motivaciones y los efectos a los que puede dar lugar. Una escenificación donde se ejecuta una serie de actuaciones, todas unidas por la equivocidad o la falta de un sentido expreso, siendo esto su elemento constitutivo.

De tal manera que el síntoma, en clara asimetría con la inhibición, está ligado a la represión, puesto que se establece a partir del desalojo de una moción pulsional que le afecta al yo desde adentro.[39] El síntoma es un *sustituto* de los procesos inconscientes que

[39] "Acerca de las inhibiciones, podemos decir entonces, a modo de conclusión, que son limitaciones de la función yoicas, sea por precaución o a consecuencia de un empobrecimiento de energía. Ahora es fácil discernir

gobiernan la represión de una fuerza pulsional orientada a la satisfacción, por lo que puede ubicarse al mismo nivel manifiesto que la inhibición —sin olvidar la distancia tópica y dinámica que involucran— y, por tanto, del lado mismo de las operaciones fallidas. Como resultado del complejo proceso de formación inconsciente, el síntoma no necesariamente puede devenir consciente, en la misma medida en que esto permanece improbable para ese conjunto de escenificaciones o actuaciones dominadas por la ambigüedad. En esta misma situación se encuentran los sentimientos y el propio complejo afectivo, pues deben transitar hacia el sistema P-Cc para poder devenir conscientes, aunque en periodos limitados.

El psicoanálisis como saber autorreflexivo

Ahora bien, si se trata de función el criterio central debe ser aquel que puede diferenciar entre la esfera del síntoma como expresión distorsionada o enmascarada —pero siempre en la esfera de las afecciones neuróticas e histéricas— y lo fallido. Este criterio se introduce al nivel de las conductas diarias de aquellas personas consideradas "normales". De las afecciones psíquicas agudas a la psicología "normal", los aspectos de la bifurcación adquieren pertinencia porque están ligados, de diferente manera, a esa conciencia cercada y débil en cuanto a las posibilidades de clarificación. Esto mismo alcanza a los olvidos, a los *múltiples deslices del habla*, a los chistes, esto es, al conjunto de *operaciones psíquicas* o *desempeños* psicológicos de todo ser humano, considerados histéricos o no.[40] A pesar de la diferenciación alcanzada entre

la diferencia entre inhibición y síntoma. Este último ya no puede describirse como un proceso que suceda dentro del yo o que le suceda al yo", Sigmund Freud, "Inhibición, síntoma y angustia", p. 86.

[40] "Como resultado general de las diversas elucidaciones que preceden, se puede apuntar la siguiente intelección: *Si a ciertas insuficiencias de nuestras operaciones psíquicas* —cuyo carácter común precisaremos en seguida— *y a ciertos desempeños que parecen desprovistos de propósito se les aplica el procedimiento de la indagación psicoanalítica, demuestran estar bien motivados y determinados por unos motivos no consabidos a la conciencia*", Sigmund Freud, "Psicopatología de la vida cotidiana", p. 233. Las cursivas son del autor.

afecciones psíquicas y vida anímica "normal", el elemento que las liga es la función del sistema P-Cc (percepción) y que consiste en enfrentar las excitaciones del *mundo exterior*, enmarcadas además por los típicos comercios entre yo y superyó.

Así y todo, la diferenciación sigue siendo pertinente: el síntoma "afirma su existencia fuera de la organización yoica y con independencia de ella".[41] Mientras que esas operaciones erróneas y malogradas que van más allá de la exteriorización de una excitación —por lo que no se dejan circunscribir a respuestas automáticas al nivel de las conductas— se constituyen como funciones propias del carácter yoico. Pero, incluso tomando esto en cuenta, lo fallido de la operación puede devenir consciente, aunque sólo de manera temporalmente limitada y precisamente por su condición de *desvalimiento*. El esfuerzo o gasto que supone el paso de lo latente inconsciente a lo propiamente consciente, Freud lo exhibe en un pequeño escrito poco antes de morir y dedicado a las sutilezas que pueden alcanzar el obrar fallido.[42] En este texto utiliza la noción de *operación* como sinónimo del *acto*, puesto que la escena donde se produce supone dos ejercicios típicos de toda ejecución.

Primero, el desliz mismo —o la realización de la operación en cuanto efectuada—, que consiste en una palabra tachada por Freud. Se trata de una "simple operación motriz", enfatiza el autor. En el instante siguiente, se presentan los efectos de lo realizado; es en el terreno clínico donde es necesario reconducir ambos al trabajo de esclarecimiento o interpretación. En este punto, alerta Freud sobre los *peligros* de la "interpretación incompleta", mismos que aparecen como rasgos particulares del "autoanálisis".[43] Esquivándolos por la vía del análisis clásico los esfuerzos de esclarecimiento suponen la introducción de un procedimiento contrario al conjunto de resistencias que, por diversas vías, buscan bloquearlo. El análisis trata de acceder a lo

41 *Ibidem*, p. 93.

42 Sigmund Freud, "La sutileza de un acto fallido", 2006, vol. 22, pp. 230-232.

43 *Ibidem*, p. 231.

que se oculta tras el acto por lo que se convierte en "análisis de las resistencias" en cuanto tales, todo con el fin de vencerlas o desvelarlas.[44] Ahora bien, en la perspectiva de todo el conjunto operativo, Freud hace notar que es posible asumir, como presupuesto implícito de los actos fallidos, el que la persona haya sido perturbada en relación a una motivación previa que finalmente no pudo alcanzarse.

Esa motivación se encuentra bloqueada o *desfigurada* incluso en los procesos psíquicos más corrientes. Pero lo que precisamente aleja esta problemática de lo fallido del tema de la acción teleológica —tan caro a la tradición que se sintetiza en la sociología de finales del siglo XIX— es que esa misma motivación resulta latente-inconsciente para el propio sujeto. Esto está ya presupuesto en la problemática del análisis de las resistencias.[45] Tomando la propia apreciación freudiana de la noción *operación*, es decir, aquello que define lo realizado mismo y el resultado que conlleva, el psicoanálisis pone énfasis en ese nivel que se esconde o evade por debajo del acto. Esto no coincide con la usual perturbación de un propósito consciente previo, por lo que la motivación *eficiente* sólo es accesible al trabajo analítico si tomamos en cuenta su cualidad de inconsciente-latente. Por lo tanto, de la *operación fallida* se desprende la necesidad de convertir la de-

[44] Jacques Derrida, *Resistencias del psicoanálisis*, tr. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 41. La referencia que introduce Derrida está ligada a las cinco resistencias señaladas por Freud en la "Addenda" de "Inhibición, síntoma y angustia". Destaca una resistencia que tiende a bloquear todo análisis de las resistencias: la compulsión de repetición.

[45] "Pero entonces se suma la nueva experiencia que podemos hacer ya en las operaciones fallidas. Por ejemplo, para explicar un desliz en el habla nos vemos obligados a suponer que en la persona en cuestión se había formado un propósito determinado de decir algo. Lo colegimos con certeza a partir de la perturbación sobrevenida en el dicho, pero ese propósito no se había impuesto; por tanto, era inconsciente. Si con posterioridad se lo presentamos al hablante, puede reconocerlo como uno que le es familiar, en cuyo caso fue inconsciente sólo de manera temporaria; o puede desmentirlo como algo ajeno a él, en cuyo caso era inconsciente de manera duradera. De esa experiencia extraemos en sentido retrocedente el derecho de declarar inconsciente también lo designado como latente", Sigmund Freud, "Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis", p. 66.

cepción o frustración en un evento temporalmente circunscrito que sólo alcanza su efectuación operativa cuando es remediado o esclarecido por la conciencia.[46]

Esa aclaración del acto —por lo demás, siempre bajo sospecha de incompletud o parcialidad— es una suerte de devenir consciente que exhibe fragilidad consustancial. En el reconocimiento de esta condición intrínseca a la labor interpretativa, Freud estaba en situación de notar ese límite en el trabajo analítico y sacar consecuencias de importancia para su propio trabajo. De tal manera que, en su perspectiva, el ejercicio de análisis encuentra la posibilidad de desvelar una serie de motivos ocultos que no se dejan reducir a la típica relación causal ni a la denominada *interpretación anagógica*, diferenciable de la propiamente psicoanalítica.[47] Se explica la diferencia cuando se entiende que el análisis reconoce un límite interpretativo por el hecho de no poder estabilizar de manera permanente el esclarecimiento sobre las formaciones reactivas, ni sobre cuáles son las mociones pulsionales reprimidas, ni mucho menos explicar de forma terminante esas condiciones iniciales que el acto parece encubrir. Esto me lleva a la consideración de que el límite analítico supone un límite irrebasable al propio trabajo teórico y metodológico. Si se considera que la labor teórica potencia la capacidad de objetivación de las ciencias respecto a sus campos objetuales, independientemente de qué saber se trate, al tiempo que las modalidades procedimentales o metódicas permiten que esa capacidad sea aplicada, el psicoanálisis prescinde de la aspiración de objetivación total de su propio campo.

Este rasgo no sólo se muestra en la problemática del acto fallido, pero es en este tema donde se deja ver claramente que el límite mismo del psicoanálisis como ciencia natural está en su propia labor de esclarecimiento y formulación de intuiciones. Traduciendo esta cuestión al vocabulario sistémico, el psicoanálisis —*más allá* de las pretensiones de objetivación— exhibe lo propio

[46] Sigmund Freud, "La sutileza de un acto fallido", p. 231.

[47] Sigmund Freud, "Sueño y telepatía", pp. 207-208.

de todo conocimiento científico, esto es, ser una modalidad especializada en el tratamiento de las frustraciones que él mismo produce. Su potencial está, más bien, en la *condensación* de observaciones constantemente realizadas, mismas que producen expectativas *estilizadas cognitivamente*. Estas estructuras producidas por el sistema ciencia se especializan en el tratamiento de las frustraciones a partir de las cuales el sistema está en condiciones de aprender por medio de variaciones.[48] Bajo el entendido de que el conocimiento científico no puede ser aquel que produce constantemente obviedades —esto es, redundancias— convierte la frustración de sus expectativas en variaciones significativamente utilizadas, de ahí la necesidad de observar sus propias observaciones.

Si esas observaciones observadas constantemente por las propias ciencias se entienden como estructuras de expectativas condensadas, entonces la operación científica, en su doble nivel de desengaño y corrección constante de expectativas, se manifiesta más claramente como autorreflexión. Lo que interesa destacar en toda esta compleja cuestión cognitiva es que permite enfocar de otra manera a esa condición prioritaria ya mencionada que exhibe el psicoanálisis frente al conjunto de ciencias modernas. En realidad, se trata de un planeamiento característicamente *circular*, pero no por ello menos crucial que los aspectos epistemológicos hasta aquí estudiados. Freud escribió al respecto lo siguiente:

> Todas las ciencias descansan en observaciones y experiencias mediadas por nuestro aparato psíquico; pero como nuestra ciencia tiene por objeto a ese aparato mismo, cesa la analogía. Hacemos nuestras observaciones por medio de ese mismo aparato de percepción, justamente con ayuda de las lagunas en el interior de lo psíquico, en la medida en que completamos lo faltante a través de unas inferencias evidentes y lo traducimos a material consciente.[49]

La traducción realizada a un material que puede ser considerado consciente no deja dudas respecto al valor epistémico que presenta el psicoanálisis. El devenir consciente desde ese material

[48] Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, pp. 101 y ss.

[49] Sigmund Freud, "Esquema del psicoanálisis", p. 157.

psíquico que proviene de las percepciones, y cuya cualidad de inconsciente-latente sólo puede ser superada momentáneamente, presenta en el psicoanálisis la misma precariedad e incertidumbre que los conocimientos de las ciencias en general. Entonces, la circularidad está planteada de manera paradójica ya que la limitante que supone el proceso del devenir consciente está también presente en el psicoanálisis, lo que parece restringir, además, su valor conjetural y teórico. La prioridad a la que hace referencia Freud consiste, entonces, en que el psicoanálisis problematiza dichos conocimientos al mostrar las premisas psíquicas que los permiten. Lo mismo pasa con las demás operaciones psíquicas que van de las percepciones a los sentimientos, a los actos de voluntad, etcétera.

Pero la paradoja deja de ser tal al mostrar cómo la circularidad de la que se trata es la que instaura un ejercicio de observación constante de observaciones. El psicoanálisis tiene por objeto lo que los demás saberes sólo pueden tomar como elemento implícito, lo que supone que clarifica, no los contenidos de dichas operaciones, sino su resultado como conjunto de observaciones desplegadas. Su campo objetual —que, insisto, no está compuesto de cosas perceptibles u objetos materiales— es tratado teórica y prácticamente como un espacio conformado por observaciones atribuibles a ese conjunto de operaciones psíquicas. A esto le he denominado previamente capacidad de autorreflexión, que, siguiendo el trabajo de Niklas Luhmann, también puede ser enfocada como autorreferencia propiamente científica.[50] Así, la propuesta freudiana del psicoanálisis como una ciencia natural con todo derecho, hace depender esa atribución de sus cualidades como sistema que observa constantemente otras observaciones: una ciencia que asume,

[50] "Las teorías reflexivas no sólo son teorías que reflejan la autorreferencia como identidad del sistema, ellas mismas son también un momento de la *autopoiesis* autorreferencial: hacen lo que describen (...) La circularidad no se ha eliminado, se la ha utilizado, desplegado y destautologizado. Sin esta autorreferencia basal, cualquier conocimiento se derrumbaría. Sólo por medio de ella es posible representar una estructura sensible al entorno que obtenga información de lo que la ciencia llama realidad (asuntos, objetos)", Niklas Luhmann, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, pp. 473-474.

declaradamente, la misión de producir observaciones de segundo orden, haciendo depender de la reflexividad involucrada sus propias operaciones cognitivas. Muestra, de manera sumamente temprana, que para las sociedades tardomodernas la funcionalidad científica descansa en los aportes alcanzados al nivel operativo de una *ciencia de la ciencia*. Un tratamiento como el aquí formulado permitiría entender por qué el ejercicio de autorreflexión se constituye en el valor social del psicoanálisis.

Bibliografía

Bertalanffy, Ludwig von (1979). *Perspectivas en la teoría general de sistemas*, versión española de Antonio Santiesteban, Madrid, Alianza.

Buckley, Walter (1984). "La epistemología, vista a través de la teoría de sistemas", en Ludwig von Bertalanffy *et al.*, *Tendencias en la teoría general de sistemas*, selec. y pról. George J. Klir, versión española de Álvaro Delgado y Andrés Ortega, 3a. ed., Madrid, Alianza, pp. 219-236.

De Certeau, Michel (2002). *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*, nueva edición, revisada y aumentada precedida de "Un camino por trazar" por Luce Giard, tr. Alfonso Mendiola y Marcela Cinta, 2a. ed., México, Universidad Iberoamericana.

Derrida, Jacques (2005). *Resistencias del psicoanálisis*, tr. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós.

Foerster, Heinz von (1984). *Observing systemes*, Seaside, California, Intersystems Pub.

_____ (1991). *Semillas de la cibernética*, ed. y trad. Marcelo Pakman, presentación de Carlos Sluzki, Barcelona, Gedisa.

Foucault, Michel (2009). *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, tr. Ariel Dilon, Buenos Aires, Siglo XXI.

_____ (1996). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, tr. Elsa Cecilia Frost, 24a. ed., México, Siglo XXI.

Fragio, Alberto (2011). *De Davos a Cerisy-La-Salle. La epistemología histórica en el contexto europeo*, Saarbrücken, Academia Española, disponible en http://www.filosofia.net/materiales/pdf23/CDM22.pdf.

_____ (2011). "La concepción no heredada en historia y filosofía de la ciencia", *Cuadernos de Materiales*, núm. 23, pp. 337-353.

Freud, Sigmund (1986-2008). *Obras completas*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, tr. José L. Etcheverry, 2a. ed., Buenos Aires, Amorrortu, 24 vols.

_____ (2007). "Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III)", vol. 16.

_____ (2007). "Esquema del psicoanálisis", vol. 23.

_____ (2006). "Lo inconsciente", vol. 14.

_____ (2006). "Inhibición, síntoma y angustia", vol. 20.

_____ (2005). "La interpretación de los sueños", vol. 5.

_____ (2006). "Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis", vol. 22.

_____ (2007). "Psicopatología de la vida cotidiana", vol. 6.

_____ (2008). "Tres ensayos de teoría sexual", vol. 7.

_____ (2007). "Sueño y telepatía", vol. 18.

_____ (2006). "La sutiliza de un acto fallido", vol. 22.

_____ (2007). "El yo y el ello", vol. 19.

Luhmann, Niklas (2009). ¿Cómo *es posible el orden social?*, tr. Pedro Morandé Court, México, Universidad Iberoamericana/Herder.

_____ (1996). *La ciencia de la sociedad*, tr. Silvia Pappe, Brunhilde Erker y Luis Felipe Segura, Javier Torres Nafarrate (coord.), México, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/Anthropos.

_____ (2009). *Introducción a la teoría de sistemas: lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate*, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

_____ (1991). *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría gene-*

ral, tr. Silvia Pappe y Brunhilde Erker, Javier Torres Nafarrate (coord.), México, Alianza.

Mascareño, Aldo (2009). "Medios simbólicamente generalizados y el problema de la emergencia", *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, núm. 36, diciembre, pp. 174-197, disponible en http://www2.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/36/mascareno.pdf.

Nicolis, Grégoire, e Ilya Prigogine (1994). *La estructura de lo complejo. En el camino hacia una nueva comprensión de las ciencias*, versión española de A. Klein, revisión técnica de José Luis Sánchez Gómez, Madrid, Alianza.

Novella, Enric J. (2013). "El discurso del yo: el espiritualismo psicológico en la cultura española de mediados del siglo XIX", *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, vol. 65, núm. 2, julio-diciembre, , pp. 1-15, disponible en http://asclepio.revistas.csic.es/index.php/asclepio/article/view/560/648.

Ricœur, Paul (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, tr. Pablo Corona, 2a. ed., México, FCE.

_____ (2001). *La metáfora viva*, tr., Agustín Neira, 2a. ed., Madrid, Trotta.

Una epistemología histórica de la ecología matemática[1]

Alberto Fragio
UAM-Cuajimalpa

Resumen

En este capítulo sugiero que la emergencia de una conciencia ecológica de carácter planetario guarda relación con las primeras visualizaciones del globo terrestre asociadas al desarrollo de la astronáutica y la carrera espacial, así como con la Guerra Fría y la amenaza nuclear. Propongo que la astronomía y la astronáutica tuvieron una importancia decisiva en la génesis del pensamiento ecológico del siglo XX y en la ulterior constitución de la ecología como umbral de época. A continuación, abordo el caso específico de la ecología matemática, una subdisciplina de la ecología. Esbozo brevemente su recorrido histórico entre los siglos XIX y XX, sobre todo a través del proceso de especiación disciplinar de la llamada "dinámica de poblaciones". Concluyo con una descripción de lo que a mi juicio son sus dos grandes paradigmas epistemológicos.

Epistemología histórica y ecología en el umbral de época

Resulta cuanto menos sorprendente que algunos de los principales impulsores de la epistemología histórica contemporánea hayan reorientado sus intereses de investigación hacia el estudio de la racionalidad científica propia de la Guerra Fría.[2] Si el punto

[1] Este capítulo se ha beneficiado del proyecto de investigación "Historia de la economía ecológica y teoría del capital natural", financiado por la Convocatoria de Investigación Científica Básica 2016 del SEP/Conacyt.

[2] P. Erickson, J. L. Klein, L. Daston, R. Lemov, T. Sturm y M. D. Gor-

de partida de la epistemología histórica consistió en enfatizar la importancia de los procesos históricos de formación de la experiencia científica, en lo que hace al caso de la temática de la Guerra Fría, se asume que en este periodo se produjo una modificación histórica sustantiva de la racionalidad científica. En mi libro *De Davos a Cerisy-La-Salle: la epistemología histórica en el contexto europeo* (2011) propuse que la matriz filosófica última de la epistemología histórica contemporánea puede ser identificada en la historización del sujeto trascendental kantiano.[3] En este mismo sentido, cabría interpretar esta reciente deriva hacia una epistemología histórica de la razón científica. Sin entrar propiamente en las implicaciones filosóficas del debate, quisiera tan sólo señalar un aspecto de especial relevancia para el argumento del presente capítulo: el surgimiento de una racionalidad científica específica de la Guerra Fría estuvo ligada a la creciente mundialización de la ciencia, hasta el punto de que en la actualidad

din, *How Reason Almost Lost its Mind: The Strange Career of Cold War Rationality*, Chicago, The University of Chicago Press, 2013. Otras recientes derivaciones de la epistemología histórica han sido el estudio de la cultura material de las prácticas epistémicas y en relación con los sistemas de registro y almacenamiento de información. En este sentido, se pueden ver, por ejemplo, Omar Nasim, *Observing by Hand: Sketching the Nebulae in the Nineteenth Century*, Chicago, The University of Chicago Press, 2013; y Cornelius Borck y Armin Schäfer (Hg.) *Das psychiatrische Aufschreibesystem*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2015. En cierto modo, cabe identificar una variación ulterior de la epistemología histórica en la historia de las emociones. Véase en especial Javier Moscoso, *Historia cultural del dolor*, Madrid, Taurus, 2011. Por mi parte, he tratado de poner en relación la epistemología histórica contemporánea con la metaforología de Hans Blumenberg (1920-1996), sobre todo en los libros *Paradigmas para una metaforología del cosmos: Hans Blumenberg y las metáforas contemporáneas del universo*, México, DCSH, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa, 2016, y *Metáforas de la subjetividad en la psicología del siglo XIX, y otros ensayos*, Roma, Aracne Editrice, 2016.

[3] Alberto Fragio, *De Davos a Cerisy-La-Salle: la epistemología histórica en el contexto europeo*, Saarbrücken, Editorial Académica Española/Lambert Academic Publishing, 2011. El lector interesado encontrará interpretaciones alternativas en el número especial "What (Good) is Historical Epistemology", en Thomas Sturm y Uljana Feest (eds.), *Erkenntnis*, vol. 75, núm. 3, noviembre de 2011. Un estado de la cuestión en O. Nasim, "Was ist historische Epistemologie?", en M. Hagner y C. Hirschi (eds.), *Nach Feierabend*, Zurich-Berlín, Diaphanes, 2013, pp. 123-144.

cabe considerar a la ciencia como una de las grandes culturas mundiales. De este modo, las herramientas de análisis propias de la epistemología histórica contemporánea y de los estudios humanísticos podrían desempeñar una función crítica ante el imparable proceso de racionalización objetiva y subjetiva asociado a la globalización de la cultura científica. Por su significación, su extensión y su incidencia, la cultura científica representa una de las grandes hazañas civilizatorias de la especie humana, donde convergen sus pretensiones de universalidad, objetividad y racionalidad. En consecuencia, cabe reconocer una legitimidad tanto a la epistemología histórica como a las humanidades en la comprensión crítica de la cultura científica, o más exactamente, de las ciencias como otras tantas culturas mundiales capaces de generar consensos planetarios.

Sin embargo, no han estado exentas de ambigüedades la aparición de una racionalidad científica singular durante el período de la Guerra Fría y la ulterior mundialización de las culturas científicas contemporáneas. Mientras que, por un lado, la astronomía, la astronáutica y la ulterior carrera espacial permitieron una reocupación de la ideología decimonónica del progreso, en lo que se ha dado en llamar el "astrofuturismo" —producción de imaginarios utópicos ligados a los desarrollos tecnológicos y a la exploración espacial–,[4] por otro, las ciencias de la materia y

[4] Alexander C. T. Geppert (ed.), *Imagining Outer Space: European Astroculture in the Twentieth Century*, Londres, Palgrave Macmillan, 2012. Véase asimismo Everett C. Dolman, *Astropolitik. Classical Geopolitics in the Space Age*, Londres-Portland, Frank Cass Publishers, 2002, pp. 168-176. Una reconstrucción de las ciencias astronómicas durante el siglo XX en la importante obra de Malcolm Longair, *The Cosmic Century. A History of Astrophysics and Cosmology* (2006), Cambridge, Cambridge University Press, 2013. A propósito del astrofuturismo y la retórica del progreso aeroespacial, resulta muy ilustrativa la siguiente cita, fechada en 1973, del antropólogo francés Lévi-Strauss: "(quizá) lo que yo más espere, después de todo, sea el día en que el hombre colonizará otros planetas, y grandes extensiones del nuestro se abandonarán y retornarán al estado salvaje. ¡En ese estado salvaje será donde trataré de encontrar mi felicidad, antes que en los grandes complejos que se edifiquen en la Luna o Marte!". Cita recogida en Pedro Gómez García, "Claude Lévi-Strauss. Vida, obra y legado de un antropólogo centenario", en *Gazeta de Antropología*, núm. 26 (1), 2010.

la subsiguiente amenaza nuclear abrieron de manera permanente la perspectiva de una catástrofe global de dimensiones apocalípticas. Precisamente esta tensión entre progreso y catástrofe fue lo que en último término caracterizó el sentido histórico de la Guerra Fría. Podemos reformular esta reocupación incompleta de la ideología del progreso en términos de la dinámica histórica propuesta por Reinhart Koselleck (1923-2006) entre "espacio de experiencia" y "horizonte de expectativa".[5] Si usamos estas categorías metahistóricas, cabría decir que el fabuloso desarrollo de la astronomía y la astronáutica durante el siglo XX supuso una ampliación efectiva del espacio de experiencia, pero, al mismo tiempo, la capacidad de inducir una catástrofe nuclear ubicua implicó una drástica reducción del horizonte de expectativa. El emblema de la ganancia de realidad quedó simbolizado en las primeras visualizaciones del planeta Tierra ofrecidas por el envío de sondas espaciales y de manera notable por la llegada del hombre a la Luna.[6] En contraposición, las nubes de hongo y las fotografías de los estragos causados por las bombas atómicas lanzadas sobre Hiroshima y Nagasaki cifraron la posibilidad de

[5] Véase el último capítulo del libro de R. Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (1979), Barcelona, Paidós, 2007. Para ulteriores desarrollos sobre la obra de Koselleck se pueden ver los estudios especializados compilados en Carsten Dutt, Reinhard Laube (eds.), *Zwischen Sprache und Geschichte. Zum Werk Reinhart Kosellecks*, Gotinga, 2013, o en lengua española en Javier Fernández Sebastián y Gonzalo Capellán (eds.), *Conceptos políticos, tiempo e historia: nuevos enfoques en historia conceptual*, Madrid, Santander, 2013; y Faustino Oncina (ed.), *Tradición e innovación en la historia intelectual. Métodos historiográficos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013. Véase asimismo el número monográfico sobre Koselleck, *Historia conceptual, entre tiempo y espacio*, de la revista *Historia y Grafía*, año 22, núm. 45, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana.

[6] Los estudiosos del periodo han identificado aquí uno de los grandes episodios en la globalización de la imagen del mundo. Véase Frank Hartmann, "Sputnik und die Globalisierung des Weltbildes", en Igor J. Polianski, Matthias Schwartz, *Die Spur der Sputnik. Kulturhistorische Expeditionen ins kosmische Zeitalter*, Fráncfort del Meno, Campus Verlag, 2009, pp. 160-180. Sobre la historia de la fotografía aérea se puede ver Jeanne Haffner, *The View from Above. The Science of Social Space*, Cambridge, The MIT Press, 2013; Martyn Barber, *A History of Aerial Photography and Archaeology: Mata Hari's Glass Eye and Other Stories*, English Heritage, 2011; Birger Stichelbaut *et al.* (eds.), *Images of Conflict: Military Aerial Photography and Archaeology*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2009.

un abrupto final de la historia universal.[7] En ambos casos, se ofrecían representaciones de la totalidad de lo experimentable, en el primero el planeta Tierra como unidad material de la trama de la naturaleza, mientras que el segundo daba una imagen de la consumación acelerada del tiempo de la historia.[8]

En la actualidad, la tensión entre progreso y catástrofe, así como la subsiguiente expectativa escatológica, ha venido a ser reocupada a su vez por la ecología, hasta el punto de que algunos historiadores como Joachim Radkau se han referido a la "era ecológica" para caracterizar el sentido histórico de nuestro presente.[9] Desde este punto de vista, la cuestión ecológica habría adquirido la relevancia y la significación suficientes como para ofrecer la nota distintiva de nuestra época. A su vez, la "era ecológica" sería una nueva impugnación del mito del progreso, puesto que la perspectiva del apocalipsis nuclear resulta reemplazada por la perspectiva del apocalipsis ecológico. En consecuencia, la nueva expectativa escatológica de la ecología contemporánea contempla una vez más la posibilidad del acortamiento del tiempo histórico en relación con el tiempo de la naturaleza, así como la necesidad de instituir su propio *katechon*. En términos de la dinámica histórica koselleckiana, la ecología daría el nuevo contenido para la relación entre espacio de experiencia y horizonte de expectativa, ahora bajo la forma agudizada del capitalismo tardío, pero preservando las dimensiones de totalidad y globalidad inauguradas por

[7] Una de las múltiples muestras del terror nuclear del momento se puede ver, por ejemplo, en la pregunta que abre el libro de Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* (1964), tr. Antonio Elorza, Planeta-Agostini, 1993, p. 6: "¿La amenaza de una catástrofe atómica que puede borrar a la raza humana no sirve también para proteger a las mismas fuerzas que perpetúan este peligro?"

[8] Sobre aceleración y acortamiento del tiempo histórico véase R. Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003. De gran interés resulta también el trabajo de José Luis Villacañas, "Acerca del uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media", en Faustino Oncina (ed.), *Teorías y prácticas de la historia conceptual*, México, CSIC/Plaza y Valdés, 2009, pp. 97-116.

[9] Joachim Radkau, *The Age of Ecology* (2011), Cambridge, Polity Press, 2014. Véase asimismo Sabine Höhler, *Spaceship Earth in the Environmental Age, 1960-1990* (2015), Londres, Routledge, 2016.

la racionalidad científica de la Guerra Fría. En tanto racionalidad subjetiva, el capitalismo tardío se presenta como una variación del mito del progreso, pero en tanto racionalidad objetiva con impacto medioambiental se encamina hacia la catástrofe ecológica. En última instancia, la ironía escatológica del tiempo presente consiste en que la racionalidad práctica se vuelve una forma de racionalidad apocalíptica.[10] Es bajo este paradójico umbral de época que propongo la significación última no sólo de la ecología contemporánea en su conjunto, sino de la historia epistémica de una subespecialidad de la ecología, la conocida como "ecología matemática".[11]

La ecología como astrocultura: astronomía y astronáutica en la génesis del pensamiento ecológico del siglo XX

Mi hipótesis de trabajo sostiene que la astronomía y la astronáutica tuvieron una importancia decisiva en la génesis del pensamiento ecológico del siglo XX. Es decir, la exploración espacial y el pensamiento ecológico contemporáneo surgieron de manera simultánea a partir de la Segunda Guerra Mundial, un caso emblemático es el de Lovelock y su hipótesis Gaia.[12] Mi propuesta consiste entonces en sugerir la posibilidad de una historia de la ecología con una perspectiva astronómica.[13] De manera específica, la emergencia de una "conciencia ecológica" de carácter planetario guardaría relación no sólo con las primeras visuali-

[10] Una revisión de algunas matrices culturales del apocalipsis en el *dossier* A. Fragio, César G. Cantón y José Luis Villacañas (eds.), *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, Universidad Complutense de Madrid, vol. 18 núm. 2, 2015, pp. 285-415.

[11] Cabría proponer como hipótesis que la amenaza permanente de una catástrofe ecológica global tendría el efecto sobrevenido de favorecer la unidad disciplinar de la ecología, y no sólo como una consecuencia de la lógica de su dinámica interna, sino inducido externamente bajo la pujanza de las problemáticas medioambientales.

[12] J. E. Lovelock, "A Physical Basis for Life Detection Experiments", *Nature*, 207, 1965, pp. 568–570; J. E. Lovelock, "Gaia As Seen Through the Atmosphere", *Atmospheric Environment* (1967), 1972, 6 (8), pp. 579–614.

[13] Una aportación muy importante en este sentido es el libro de Höhler, *Spaceship Earth in the Environmental Age. 1960-1990*, *op. cit.*

zaciones del globo terrestre asociadas al desarrollo de la astronáutica y la carrera espacial,[14] sino también con la Guerra Fría, la amenaza nuclear y con las problemáticas concomitantes de la geopolítica, la generalización del neoliberalismo económico[15] y lo que cabría denominar el "capitalismo telúrico". La traducción cultural de esta dimensión cósmica ligada a la carrera espacial y la Guerra Fría ha sido denominada como "astrocultura".[16] Si bien la "astrocultura" del siglo XX, como sustancia misma del astrofuturismo y de la reocupación parcial del mito del progreso, está en franco retroceso, su rendimiento último sería un pensamiento ecológico de alcance planetario. Tomando en consideración el paso de la astronáutica al pensamiento ecológico, cabría considerar la ecología contemporánea como una forma de astrocultura. La ecología constituiría un episodio decisivo en la historia de la formación de la conciencia humana y de su "trasfondo cósmico" —por decirlo con la expresión de Blumenberg—.[17] Sólo

[14] En este sentido, y a la manera de la "astronáutica geotrópica" de Blumenberg, cabría hablar de una "ecología reflexiva". Véase H. Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World* (1975), Cambridge, MIT Press, 1987, p. 677: "During this decade of astronautics only one single picture could not have been invented, but simply went beyond anything the imagination could have anticipated: the picture of the Earth from space".

[15] Everett C. Dolman lo ha expresado de manera muy lúcida a propósito del célebre *Sputnik shock* o "crisis del Sputnik", a saber, en relación con el primer satélite artificial capaz de orbitar la Tierra: "*it now appeared to prove the Soviet contention that the command-economy model of the Soviet Union was superior to the US free-market model technologically. Economic superiority was touted as proof enough that the Soviets were also ahead socially and politically*". El *Sputnik* desató un temor apocalíptico en la medida en que se creía podía transportar y lanzar un arma nuclear a cualquier punto del planeta, y en particular a los Estados Unidos. "Sputnik brought Cold War hysteria to a peak, as the Soviets demonstrated they could now directly attack the United States", y más adelante: "the Sputnik launch brought home the realization that no person would ever again be safe from nuclear terror", Dolman, *Astropolitik. Classical Geopolitics in the Space Age*, *op. cit.*, pp. 108 y ss. Véase asimismo Polianski y Schwartz, *Die Spur der Sputnik. Kulturhistorische Expeditionen ins kosmische Zeitalter*, *op. cit.*

[16] Geppert (ed.): *Imagining Outer Space: European Astroculture in the Twentieth Century*, *op. cit.*

[17] H. Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World* (1975), Cambridge, MIT Press, 1987, p. 6.

así cobra pleno sentido la caracterización de Joachim Radkau del tiempo presente como "la era de la ecología".[18] En lugar del astrofuturismo utópico que imaginaba civilizaciones avanzadas hipertecnológicas, el verdadero y efectivo *terminus ad quem* de la astrocultura sería el surgimiento de una conciencia ecológica global, en un nuevo umbral de época marcado por la amenaza permanente de una catástrofe natural de alcance planetario. El importante libro de Radkau, *The Age of Ecology*, muestra que el pensamiento ecológico hunde sus raíces siglos atrás, en el periodo Ilustrado. No obstante lo anterior, mi tesis afirma que el pensamiento ecológico encontró en el periodo de la Guerra Fría una de sus expresiones más peculiares, hasta el punto de que cabe identificar en ella el primer gran episodio de una ecología política global. A mi juicio, este cambio cualitativo en el pensamiento ecológico no es comprensible sin la empresa astronáutica.[19]

La ecología contemporánea sería una suerte de "astrocultura secularizada", y lleva el camino de convertirse en una de las grandes culturas mundiales. No sólo forma parte del proceso de globalización de las ciencias, sino que además resulta electivamente afín a la tradición geopolítica[20] y su creciente inclinación a reemplazar las categorías políticas por categorías geográficas. Este cambio de escala en la teoría, en conjunción con el reconocimiento de la actividad humana como una fuerza geológica,

[18] Radkau, *The Age of Ecology*, *op. cit.* También cabría citar de nuevo a Everett C. Dolman: "Not only were we suddenly packed together, and in our biological niche quite separated from the rest of the cosmos, we were extremely fragile and precariously exposed. All people, if not exactly brothers and sisters, were in this view at least reluctant castaways trapped in the same ecologic 'lifeboat' "; Dolman, *Astropolitik. Classical Geopolitics in the Space Age*, *op. cit.*, p. 165.

[19] Ulteriores detalles en Malcolm Longair, *The Cosmic Century*, *op. cit.*; Emanuela Mazzi, "De la tierra al cielo y regreso. La reflexión de Hans Blumenberg sobre la posición del hombre en el cosmos después de la empresa astronáutica", *Revista Anthropos*, núm. 238, Barcelona, 2013, pp. 21-41.

[20] La literatura sobre geopolítica es inmensa. Véase, por ejemplo, Gearóid Ó. Tuathail, *Critical Geopolitics. The Politics of Writing Global Space* (1996), Routledge, London, 2005; Gearóid Ó Tuathail *et. al.*, *The Geopolitics Reader* (1998), Londres, Routledge, 2003.

ha dado a parar en el célebre "antropoceno".[21] Si adoptamos de nuevo una formulación koselleckiana, cabría identificar en el antropoceno una progresiva convergencia hacia el colectivo singular[22] de la ecología. A saber, cada vez más la multiplicidad de historias económico-políticas se convierte en una única historia: la historia natural del proceso de devastación del planeta Tierra. El antropoceno puede así considerarse la aceleración hacia el colectivo singular de la ecología; hacia un único y total espacio de experiencia, y un horizonte de expectativa drásticamente reducido que ha reocupado la ubicua amenaza nuclear, ahora en la perspectiva de una posible catástrofe natural global. Dicho de otro modo: salir de la Guerra Fría para entrar en la era ecológica. En lenguaje foucaultiano, cabría decir que la ecología como colectivo singular del antropoceno ofrece la nueva base conceptual y material para una hermenéutica de la actualidad.

La matematización moderna de la naturaleza

El proceso moderno de matematización de la naturaleza constituye el precedente ineludible tanto de la ecología en perspectiva astronómica, como en su consideración de colectivo singular. De este modo, cabe considerar la ecología como un capítulo de la historia de la matematización de la naturaleza. Llegamos así al argumento de la ecología matemática. Fueron los historiadores neokantianos de la ciencia, y de manera notable Ernst Cassirer (1874-1945), quienes sostuvieron con mayor vehemencia la tesis según la cual el comienzo de la ciencia moderna tuvo como

[21] Will Steffen, Jacques Grinevald, Paul Crutzen y John McNeill, "The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives", *Philosophical Transactions of the Royal Society of London A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, 369, núm. 1938, 2011, pp. 842-867; Tom Cohen, Claire Colebrook y Hillis Miller, *Twilight of the Anthropocene Idols*, Londres, Open Humanities Press, 2016. Estas referencias bibliográficas las debo agradecer al Seminario de *Equilibrium*, y de manera especial a Gabriela Méndez. Como el lector supondrá, la literatura sobre el antropoceno es también inmensa.

[22] Véase R. Koselleck, *historia/Historia* (1975), tr. Antonio Gómez Ramos, Madrid, Editorial Trotta, 2004, pp. 27 y ss.

condición de posibilidad el proceso de matematización de la naturaleza. La publicación en 1883 del texto de Hermann Cohen (1842-1918), *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte: Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, trajo consigo una metafísica y epistemología funcionalista que daba prioridad a las matemáticas en la configuración de una teoría del conocimiento científico. Las condiciones de posibilidad de la experiencia matemática lo eran también de toda experiencia científica. El cálculo infinitesimal era considerado un esquema universal tanto para las ciencias modernas como para la epistemología contemporánea.[23] En último término, el cálculo diferencial e integral proporcionaba un referente para elaborar una teoría del conocimiento de carácter trascendental para deshacerse de la tradicional metafísica de la sustancia.[24]

En relación con esta problemática específica, cabe reseñar las contribuciones tempranas de Ernst Cassirer. Su trabajo *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) —un texto muy influido por *The Principles of Mathematics* (1903) de Bertrand Russell— llevaba a expresión teórica apropiada el conjunto de ideas que la Escuela de Marburgo defendía en torno a la posibilidad de construir una teoría de la experiencia a partir de los logros obtenidos en las ciencias exactas, físicas y naturales. Siguiendo la estela de la epistemología de las matemáticas elaborada por personalidades tan notables y variadas como Frege, Kronecker, Dedekin, Cantor, Klein o Hilbert, Cassirer recogía las nociones de "serie", "progresión" y, en general, todos aquellos conceptos que expresan las propiedades formales de una estructura relacional. De esta manera, Cassirer sostenía que la clave última para elaborar una teoría de la experiencia científica pasaba por una reapropiación filosófica del concepto de "función". Éste, un concepto

[23] G. B. Moynahan, "Hermann Cohen's *Das Prinzip der Infinitesimalmethode*, Ernst Cassirer, and the Politics of Science in Wilhelmine Germany", *Perspectives on Science*, vol. 11, núm. 1, 2003, pp. 41-49.

[24] El lector interesado en estas cuestiones encontrará más información en los trabajos clásicos de A. Philonenko, *L'École de Marbourg. Cohen, Natorp, Cassirer*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1989; y H. Dussort, *L'École de Marbourg*, París, Presses Universitaires de France, 1963.

matemático proveniente del cálculo diferencial e integral, era empleado para dilucidar la nueva estructura trascendental del sujeto cognoscente,[25] y el cálculo infinitesimal devenía en esquema universal para la ciencia natural moderna.[26] Es en este contexto donde Cassirer propuso la idea, luego muy recurrente, de considerar la revolución científica del siglo XVII[27] como un proceso de matematización de la naturaleza,[28] sobre todo a partir de la astronomía moderna y la célebre afirmación galileana según la cual el libro de la naturaleza está escrito en lenguaje matemático.[29] Desde este punto de vista, la ecología matemática sería una derivación ulterior del espíritu científico moderno y del proceso de racionalización de la naturaleza.

Breve historia de la ecología matemática: autores y motivos

Cabe identificar el momento fundacional de la ecología matemática en 1826, cuando Thomas Malthus (1766–1834) propuso su célebre modelo de crecimiento exponencial de la población.[30] Como es sabido, Malthus afirmó que mientras la población crece

[25] Moynahan, *op. cit.*, p. 49.

[26] *Ibidem*, p. 48.

[27] Una revisión crítica de la historiografía de la revolución científica en Violeta Aréchiga (ed.), *Historiografía, newtonismo y alquimia. Antología sobre la revolución científica*, Ciudad de México, DCSH-UAM-Cuajimalpa, 2016.

[28] Ulteriores detalles sobre esta cuestión en Fragio, *De Davos a Cerisy-La-Salle: la epistemología histórica en el contexto europeo*, *op. cit.*, capítulos 4, 5 y 8.

[29] Ésta es la célebre cita de *Il Saggiatore*: "*La filosofía está escrita en ese libro enorme que tenemos continuamente abierto delante de nuestros ojos (hablo del universo), pero que no puede entenderse si no aprendemos primero a comprender la lengua y a conocer los caracteres con que se ha escrito. Está escrito en lengua matemática, y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas sin los cuales es humanamente imposible entender una palabra; sin ellos se deambula en vano por un laberinto oscuro*". Un análisis exhaustivo de este argumento en H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1981; *La legibilidad del mundo*, tr. Pedro Madrigal, Barcelona, Paidós, 2000.

[30] En realidad la primera edición anónima de *An Essay on the Principle of Population, as it Affects the Future Improvement of Society with Remarks on the Speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet, and other Writers*, se fecha en 1798, y la última, con su nombre, en 1826.

geométricamente, los alimentos que la sustentan lo hacen aritméticamente. Esta idea estuvo en la base de la teoría darwiniana de la evolución y del principio de la selección natural, en la medida en que se establecía una relación entre capacidad reproductiva y acceso a unos recursos limitados.[31] Resulta llamativo que el modelo malthusiano de crecimiento de la población, expresable mediante una ecuación diferencial,[32] antecediera a la formulación de la teoría de la evolución. De este modo, el origen y desarrollo temprano de una conceptualización matemática fue precursora, o incluso condición de posibilidad, del surgimiento de la teoría de la evolución. El modelo de crecimiento exponencial propuesto por Malthus dio a parar en la llamada "dinámica de poblaciones", una disciplina que se consolidó a comienzos del siglo XX, sobre todo a partir de la famosa ecuación depredador-presa propuesta por Alfred J. Lotka (1880-1949) y Vito Volterra (1860-1940).[33] La ecuación Lotka-Volterra describe la interacción de dos especies, una depredadora, la otra presa y su lucha por la supervivencia.[34] Este modelo matemático arrojaba la previsión inesperada de que en esas circunstancias ambas especies siempre coexistirían y ninguna de ellas terminaría por extinguirse. La ecuación Lotka-Volterra provocó una auténtica explosión de "poblaciones de modelos de poblaciones"[35] —si

[31] John Pastor, *Mathematical Ecology of Populations and Ecosystems*, West Sussex, Wiley-Blackwell, 2008, p. 62. Si utilizamos la conceptualización weberiana de J. Radkau, Malthus podría ser considerado como el fundador de un nuevo carisma basado en la catástrofe, es decir, sería el primer "profeta" del apocalipsis ecológico.

[32] Linda J. S. Allen, *An Introduction to Mathematical Biology*, Upper Saddle River, Pearson Prentice Hall, 2007, p. 141.

[33] Alfred J. Lotka, *Elements of Physical Biology*, Baltimore, Williams & Wilkins Company, 1925; Vito Volterra, "Fluctuations in the Abundance of a Species Considered Mathematically", *Nature*, vol. 118, 1926, pp. 558-60. El lector interesado en estos asuntos encontrará más detalles históricos en la importante obra de Sharon Kingsland, *Modeling Nature: Episodes in the History of Population Ecology* (1985), Chicago, University of Chicago Press, 1995.

[34] Una introducción a los aspectos matemáticos del modelo en Kaushal y Parashar, *Advanced Methods of Mathematical Physics*, *op. cit.*, pp. 241 y ss.

[35] Esta expresión está en parte inspirada en el artículo de Mario Casa-

así cabe decirlo— basados en ecuaciones diferenciales ordinarias y en derivadas parciales.[36] En este sentido, la primera gran especiación disciplinar de la ecología matemática fue la dinámica de poblaciones, ulteriormente extendida a modelos de genética evolutiva[37] y a la aplicación de teoría de juegos en ecología de poblaciones.[38]

De singular importancia para el desarrollo ulterior de la ecología matemática fue la aplicación del cálculo matricial y el álgebra lineal a la dinámica de poblaciones y a la resolución de problemas ecológicos. La teoría moderna del álgebra de matrices se formalizó en la segunda mitad del siglo XIX, con autores tan destacados como Arthur Cayley (1821-1895), W. R. Hamilton (1805-1865) o J. J. Sylvester (1814-1897).[39] La primera gran aplicación del cálculo algebraico de matrices para modelos de poblaciones fue llevada a cabo por Patrick Holt Leslie (1900-1974) y su principal resultado fue un sistema lineal de primer orden para poblaciones estructura-

---

nueva y Diego Carlos Méndez, "Poblaciones de modelos y dinámicas científicas", *Stoa*, vol. 3, núm. 5, 2012, pp. 159-179. El lector interesados encontrará importantes apuntes históricos en Faustino Sánchez Garduño, Pedro Miramontes y José Luis Gutiérrez (eds.), *Clásicos de la biología matemática*, México, Siglo XXI/UNAM, 2002.

[36] Una descripción matemática rigurosa de estos modelos en Allen, *An Introduction to Mathematical Biology*, *op. cit.*

[37] J. F. Crow y M. Kimura, *An Introduction to Population Genetics Theory*, Burgess Pub. Co., 1970; F. Hoppenstaedt, *Mathematical Theories of Populations: Demographies, Genetics and Epidemics*, Society for Industrial and Applied Mathematics, 1975.

[38] Josef Hofbauer y Karl Sigmund, *Evolutionary Games and Population Dynamics* (1998), Cambridge, Cambridge University Press, 2003; Josef Hofbauer y Karl Sigmund, *The Theory of Evolution and Dynamical Systems. Mathematical Aspects of Selection* (1984), Cambridge, Cambridge University Press, 1992; John Maynard Smith, *Evolution and the Theory of Games*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

[39] El lector interesado encontrará una introducción a estos desarrollos matemáticos, con indicaciones históricas, en Ron Larson, Bruce H. Edwards y David C. Falvo, Álgebra *lineal* (2004), Madrid, Pirámide, 2007. Sobre álgebra de matrices y sistemas lineales se puede ver asimismo el primer capítulo de Irene Arias *et al.*, *Cálculo avanzado para ingeniería. Teoría, problemas resueltos y aplicaciones* (2008), Barcelona, Editions UPC, 2010.

das por edad, conocido como el modelo matricial de Leslie.[40] Este modelo estuvo inspirado en los estudios de poblaciones de ratas en las alcantarillas de Londres tras los bombardeos acontecidos durante la Segunda Guerra Mundial, que afectaron el suministro de agua y el tratamiento de aguas residuales.[41] En lugar de estudiar las tasas relativas de cambio entre unas pocas variables, las matrices permitieron tratar una amplia colección de objetos matemáticos de manera simultánea y describir sus relaciones mutuas. De esta manera, se allanó el camino tanto para la aproximación estructuralista en matemáticas —cuya mejor expresión es el análisis funcional—[42] como para la implantación y generalización de la noción de "sistema" en biología matemática del álgebra de matrices; por tanto, permitía modelar el modo en que distintos elementos de un sistema interactúan entre sí de acuerdo con reglas susceptibles de ser especificadas. En consecuencia, era posible modelizar sistemas biológicos totales, que ulteriormente dieron lugar no sólo a las diversas teorías de la estabilidad y del caos —como veremos en breve— sino a la epidemiología matemática[43] y a la llamada "biogeografía de islas". Esta última disciplina, introducida en la década de 1960 por Robert MacArthur y Edward O. Wilson,[44] proponía el estudio de la biodiversidad de especies en hábitats relativamente aislados, como islas, lagos o montañas rodeadas por desiertos.

Mención especial merecen los intentos de elaborar una teo-

[40] Allen, *An Introduction to Mathematical Biology*, *op. cit.*, p. 18.

[41] Pastor, *Mathematical Ecology of Populations and Ecosystems*, *op. cit.*, p. 67.

[42] Véase, por ejemplo, Elvira Romera *et al.*, *Métodos matemáticos: problemas de espacios de Hilbert, operadores lineales y espectros*, Madrid, Paraninfo, 2013. Importantes apuntes históricos en José Ferreirós, *Labyrinth of Thought: A History of Set Theory and Its Role in Modern Mathematics* (1999), Birkhäuser, Basel, 2007.

[43] Véase, por ejemplo, Vadrevu Sree Hari Rao y Ponnada Raja Sekhara Rao, *Dynamic Models and Control of Biological Systems*, Heidelberg, Springer, 2009; Sergei V. Petrovskii y Bai-Lian Li, *Exactly Solvable Models of Biological Invasion*, Broken Sound Parkway, Chapman & Hall/CRC Press, 2006.

[44] Robert H. MacArthur y Edward O. Wilson, *The Theory of Island Biogeography*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1967. Una monografía colectiva de revisión en Jonathan B. Losos y Robert E. Ricklefs (eds.), *The Theory of Island Biogeography Revisited*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2010.

ría matemática de la evolución orientada a sintetizar los hallazgos de genética de poblaciones con la biología evolutiva clásica.[45] Es en este contexto donde se produjo el proyecto de una biología teórica, de manera especial a partir de los trabajos de Conrad H. Waddington (1905-1975) y René F. Thom (1923-2002).[46] Fue en gran medida gracias a este último, el principal impulsor de la teoría de catástrofes, que se produjo el resurgimiento de la vieja cuestión de la morfogénesis.[47] El debate sobre el origen de las formas vivas, es decir, por qué los organismos poseen una forma y no otra, encontró su expresión más emblemática en la obra de D'Arcy Thomson (1860-1948) *On Growth and Form* (1917), donde propuso que la morfología y su desarrollo puede comprenderse a partir de principios generales formalizables en el lenguaje de las matemáticas, en lo que se ha dado en llamar "morfología racionalista". La versión contemporánea de esta tradición es el estructuralismo dinámico, y basado en una aproximación de carácter geométrico, en conjunción con la teoría de sistemas dinámicos y complejos.[48] En este marco, René F. Thom introdujo la citada teoría de catástrofes para representar la dinámica de producción de formas vivas mediante un sistema de ecuaciones diferenciales de reacción-difusión.[49] La teoría de catástrofes intenta modelizar fenómenos de cambio drástico en procesos continuos, "cuya característica esencial es este comportamiento de 'cambio de fase violento' luego de trasponer un umbral de saturación".[50]

---

45 Faustino Sánchez Garduño, Pedro Miramontes y José Luis Gutiérrez (eds.), *Clásicos de la biología matemática*, México, Siglo XXI/UNAM, 2002, p. 37 y ss sobre los intentos de elaborar una teoría matemática de la evolución. Véase asimismo Marcus W. Feldman (ed.), *Mathematical Evolutionary Theory*, Princeton University Press, 1989.

46 Sánchez Garduño *et al.* (eds.), *Clásicos de la biología matemática*, *op. cit.*, pp. 22 y ss.

47 *Ibidem*, pp. 47-66.

48 *Ibidem*, p. 63.

49 *Ibidem*, p. 41. Una introducción general en Alexander Woodcock y Monte Davis, *Teoría de las catástrofes* (1978), Madrid, Cátedra, 2012.

50 Sánchez Garduño *et al.* (eds.), *Clásicos de la biología matemática*, *op. cit.*,

No obstante, la teoría de la bifurcación y la del caos terminaron por reemplazar a la teoría de las catástrofes, y consolidó la noción de "sistemas dinámicos" para modelizar fenómenos físicos y biológicos.[51] En cierto modo, cabe considerar la teoría de la bifurcación como una extensión y generalización del estudio tradicional del equilibrio en sistemas mecánicos para otro tipo de sistemas que evolucionan en el tiempo de acuerdo con la interacción de sus componentes, los cuales a su vez son especificados mediante variables y parámetros. Ya el propio Darwin visualizó fenómenos de bifurcación en biología mediante diagramas. Sin embargo, el tratamiento matemático riguroso de los puntos de equilibrio y las bifurcaciones cabe ser fechado en las investigaciones sobre mecánica celeste y estabilidad del sistema solar, de manera notable a partir de las obras de Laplace y de Poincaré.[52] Por bifurcación se entiende en la actualidad un cambio cualitativo en la estabilidad de un sistema, por ejemplo en el paso de un régimen estable a otro inestable —intercambio de estabilidades—.[53] En consecuencia, los puntos de bifurcación son aquéllos donde la estabilidad del sistema cambia.[54] La teoría de la bifurcación se estableció como una herramienta matemática para el estudio de los cambios de comportamiento en los sistemas ecológicos, de manera particular cuando cierto parámetro o un conjunto de ellos superaban un valor críti-

p. 24. Véase las obras clásicas de R. F. Thom, *Stabilité structurelle et morphogénèse* (1972) y *Théorie des catastrophes et biologie* (1979).

51 Cabe proponer la hipótesis de trabajo de acuerdo con la cual este reemplazo de teorías también supuso un declinar en el interés por la temática de la morfogénesis. La noción de "sistemas dinámicos" fue consagrada como campo de estudio de las matemáticas en el libro de George David Birkhoff, *Dynamical Systems*, American Mathematical Society, 1927.

52 Sobre teoría de las bifurcaciones con alusiones a Poincaré, en Allen, *An Introduction to Mathematical Biology*, *op. cit.*, pp. 199-204.

53 D. S. Jones, M. Plank, B. D. Sleeman, *Differential Equations and Mathematical Biology* (1983), Chapman and Hall, CRC, 2010, p. 331.

54 Jack K. Hale y Hüseyin Kocak, *Dynamics and Bifurcations*, Nueva York, Springer Verlag, 1991.

co.[55] De este modo, el comportamiento del sistema a pequeñas distancias de los puntos de equilibrio permitía caracterizar la evolución del conjunto del sistema en el tiempo. Cuando el comportamiento del sistema es muy sensible a las condiciones iniciales, entonces se habla de caos.[56]

La teoría contemporánea del caos se suele atribuir a David Ruelle, Edward Lorenz, Mitchell Feigenbaum, Steve Smale y James A. Yorke, entre otros muchos,[57] y supuso la consolidación definitiva de la dinámica no lineal y de los sistemas complejos. Esta transformación estuvo en gran medida influida por los métodos matemáticos y modelizaciones provenientes de las ciencias físicas, que abordaban problemas específicos como los fenómenos de turbulencia en dinámica de fluidos, los procesos irreversibles, el estudio de osciladores no lineales o los ciclos límite.[58] A efectos de la ecología matemática, cabría reseñar de manera especial la progresiva implantación de métodos estadísticos y estocásticos,[59] que, en último término, dieron lugar

[55] Un análisis más detenido en Pastor, *Mathematical Ecology of Populations and Ecosystems*, *op. cit.*, pp. 41 y ss.

[56] Una excelente introducción en Jones, Plank, Sleeman, *Differential Equations and Mathematical Biology*, *op. cit.*, cap. 13: "Bifurcation and Chaos". Una introducción en Kaushal y Parashar, *Advanced Methods of Mathematical Physics*, *op. cit.*, caps. 6 y 7. Véase asimismo Stephen Wiggins, *Global Bifurcation and Chaos. Analytical Methods*, Nueva York, Springer Verlag, 1988; Peter Plaschko *et al.*, *Sistemas dinámicos no lineales. Mecánica clásica y transición al caos*, México, UAM-I/McGraw-Hill, 2001.

[57] Es clásico el artículo de T.Y. Li, y J.A. Yorke, "Period Three Implies Chaos", *American Mathematical Monthly* 82, 1975, p. 985. Una panorámica más amplia en Manuel de León y Miguel Á. F. Sanjuán, *Las matemáticas y la física del caos*, Madrid, CSIC/Catarata, 2009.

[58] Sobre los métodos matemáticos y modelizaciones provenientes de las ciencias físicas véase R. S. Kaushal y D. Parashar, *Advanced Methods of Mathematical Physics* (2000), Pangbourne, Alpha Science International Ltd, 2008.

[59] Una introducción en Kaushal y Parashar, *Advanced Methods of Mathematical Physics*, *op. cit.*, pp. 162-211. Véase asimismo Linda J. S. Allen, *An Introduction to Stochastic Processes with Applications to Biology*, Broken Sound Parkway, CRC Press, 2010. De gran interés es el libro de Moisés Santillán, *Chemical Kinetics, Stochastic Processes, and Irreversible Termodinamics*, Heidelberg, Springer, 2014.

al surgimiento de la bioestadística[59] y a las simulaciones por computadora.[60]

Cabría concluir este rápido repaso por la historia de la ecología matemática haciendo mención a la "economía ecológica", en la medida en que también involucra un intenso proceso de racionalización de la naturaleza. La economía ecológica proyecta una racionalidad económica sobre el conjunto de la Tierra, considerada un sistema autónomo que presta servicios ecológicos básicos como la producción de aire respirable, de agua potable o el secuestro de carbono. En la medida en que se obtienen beneficios a partir de los ciclos naturales, se asigna un cierto valor económico a los servicios que presta la naturaleza, también conocidos como "servicios ecológicos" o "ecoservicios". En este sentido, se considera la naturaleza como un sistema de producción y renta, proveedora de bienes naturales susceptibles de ser comercializados y consumidos.[61] En la emergencia de esta economía ecológica planetaria cabe identificar, en suma, una nueva instancia de la ecología contemporánea como astrocultura.[62]

[59] Bernard Rosner, *Fundamentals of Biostatistics*, Duxbury, Pacific Grove, 2000.

[60] Se puede ver, por ejemplo, D. Brown, P. Rothery, *Models in Biology: Mathematics, Statistics, and Computing*, Chichester, John Wiley & Sons, Ltd., 1993; D. J. Barnes, Dominique Chu, *Introduction to Modeling for Biosciences*, Springer, 2010.

[61] La literatura existente sobre el particular es amplia. Véase, por ejemplo, R. Costanza *et al.*, *An Introduction to Ecological Economics*, St. Lucie Press and International Society for Ecological Economics, 1997; Joan Martínez Alier y Jordi Roca Jusment, *Economía ecológica y política ambiental* (2000), México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

[62] En este sentido, se puede ver uno de los artículos fundacionales de la economía ecológica: Kenneth E. Boulding, "The Economics of the Coming Spaceship Earth", en Henry Jarrett (ed.): *Environmental Quality in a Growing Economy. Essays from the Sixth RFF Forum on Environmental Quality*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1966, pp. 3-14. Véase asimismo Sabine Höhler y Fred Luks (eds), *Beam us up, Boulding! 40 Jahre "Raumschiff Erde"*, Hamburgo, Vereinigung für Ökologische Ökonomie, 2006; Sabine Höhler, *Spaceship Earth in the Environmental Age, 1960-1990* (2015), Londres, Routledge, 2016.

El tortuoso y accidentado recorrido de la matematización de la naturaleza durante los siglos XIX y XX, meramente esbozado en el apartado anterior, produjo una peculiar tensión disciplinar entre la llamada "biología matemática"[64] y la "ecología matemática".[65] Con frecuencia esta última suele ser subsumida en la primera, si bien la biología matemática incluye un repertorio muy heterogéneo de problemáticas, metodologías y conceptualizaciones. Esta tensión disciplinar puede ser tematizada con el concepto de especiación del último Kuhn. Resulta de lo más aleccionador que Kuhn modificara sus planteamientos tempranos sobre la estructura de las revoluciones científicas al adoptar una epistemología evolutiva con la que ofrecer una nueva imagen del cambio científico y de los procesos históricos de transformación del conocimiento.[66] Kuhn llegaría a describir su nueva posición como la de un matizado "kantismo posdarwiniano".[67] Esta concepción evolutiva, en consonancia con la de otros autores como Popper, Campbell o Toulmin, apenas si fue esbozada por Kuhn en algunos de sus trabajos más tardíos y, según parece, constituye el núcleo de su libro póstumo *The Plurality of Worlds: An Evolutionary Theory of Scien-*

[64] Véase los dos volúmenes de James D. Murray, *Mathematical Biology*, Nueva York, Springer Verlag, 2001. Una introducción a la historia de la biología matemática en Faustino Sánchez Garduño, Pedro Miramontes y José Luis Gutiérrez (eds.), *Clásicos de la biología matemática*, México, Siglo XXI/UNAM, 2002.

[65] Una introducción en John Pastor, *Mathematical Ecology of Populations and Ecosystems*, West Sussex, Wiley-Blackwell, 2008.

[66] Para ulteriores detalles se puede ver Jouni-Matti Kuukkanen, "Revolution as Evolution. The Concept of Evolution in Kuhn's Philosophy", en Vasso Kindi y Theodore Arabatzis (eds.), *Kuhn's* The Structure of Scientific Revolutions *Revisited*, Londres, Routledge, 2012, pp. 134-152.

[67] Kuhn, *El camino desde la estructura* (2000), Barcelona, Paidós, 2002, pp. 113-130. En la p. 245: "El punto de vista hacia el que avanzo a tientas también sería kantiano, pero sin 'cosas en sí mismas' y con categorías de la mente que podrían cambiar con el tiempo a medida que se desarrollara la acomodación del lenguaje y la experiencia. Creo que un punto de vista de esta clase no tiene por qué hacer el mundo menos real".

tific Development, largamente esperado en University of Chicago Press.[68] El nuevo marco conceptual kuhniano también estuvo asociado a un cambio metafórico, estrechamente vinculado con la metáfora evolutiva por excelencia: el árbol darwiniano de las especies. Ahora se trataba de dar cuenta de la aparición de disciplinas científicas en el árbol evolutivo de la ciencia. Para ello Kuhn acuñó una nueva metáfora: la "especiación de disciplinas": "las revoluciones, que producen nuevas divisiones entre campos en el desarrollo científico, se parecen mucho más a los episodios de especiación en la evolución biológica. El paralelismo biológico con el cambio revolucionario no es mutación, tal como he creído durante muchos años, sino especiación".[69] Y un poco más adelante: "Considero las crisis como los síntomas decisivos del proceso de especiación a través del cual surgen las nuevas disciplinas".[70] La "especiación" como metáfora del cambio científico incluía, además, "un patrón de desarrollo por proliferación, que suscita el siguiente problema: ¿en qué consiste el proceso por el que la proliferación y el cambio léxico tienen lugar, y hasta qué punto cabe decir que está gobernado por consideraciones racionales?".[71] La especiación de disciplinas, en efecto, fragmentaba la ciencia, pero también era la condición para que el conocimiento pudiera crecer,[72] pues no sólo permitía afinar las herramientas y un tratamiento pormenorizado de los problemas, sino el surgimiento de nuevas comunidades e instituciones.

En este sentido, mi tesis sería que la ecología matemática representa un caso de especiación disciplinar, que hasta la fecha

---

[68] T. S. Kuhn, *The Plurality of Worlds: An Evolutionary Theory of Scientific Development*, James Conant y John Haugeland (eds.), Chicago, University of Chicago Press (en prensa). Muchos estudiosos de Kuhn, sin embargo, no esperan grandes novedades en este póstumo.

[69] Kuhn, *The Road since Structure*, p. 98.

[70] *Ibidem*, p. 100.

[71] Kuhn, "Afterwords", p. 337.

[72] Kuhn, *The Road since Structure*, p. 100: "*It is by these divisions [...] that knowledge grows*".

tan sólo se ha consumado de un modo efectivo en la dinámica de poblaciones, en cierto grado, también en la citada economía ecológica.

Leggiadro I'mo: el viejo mito de una naturaleza autoparlante

Si el inicio de la ciencia moderna tuvo como condición de posibilidad el creciente proceso de matematización de la naturaleza —según la tesis de los historiadores neokantianos— la ecología matemática sería la postrera consumación de ese espíritu científico. En la matematización moderna de la naturaleza, en su promesa racionalista, habría una singular oscilación entre lo que llamaré "el mito de la naturaleza autoparlante" y su eventual impugnación. De acuerdo con este mito, la naturaleza es intrínsecamente semántica y se puede establecer con ella una relación de confianza debido a que se manifiesta como fuente de significado.[73] En el acontecimiento de que la naturaleza hable, que cuente algo (o lo repita) habría, no obstante, una experiencia primigenia de historicidad, en el tiempo de espera que la naturaleza requiere para manifestarse y transmitir su sentido, de novedad o repetición. En este contexto cabe emplazar la cuestión de una epistemología histórica de la ecología matemática, en lo que llamaré "los dos máximos paradigmas epistemológicos de la ecología matemática", el "paradigma galileano" y el "paradigma ficcional". El primero de ellos, de inspiración astronómica, considera la naturaleza como expresión de una racionalidad, es decir, supone una variación del mito de la naturaleza autoparlante. Recoge la intuición de que la naturaleza posee un carácter legaliforme, expresable en el lenguaje de las matemáticas. Estima, por ejemplo, que hay principios que subyacen en la organización de la naturaleza,[74] como en el caso citado de la morfología racionalista y el estructuralismo dinámico. Asume, por tanto, que

[73] Y de moralidad. Véase en este sentido el libro de L. Daston y F. Vidal (eds.), *The Moral Authority of Nature*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004.

[74] Pastor, *Mathematical Ecology of Populations and Ecosystems*, *op. cit.*, p. 5.

no hay una verdadera "distancia ontológica" entre el objeto biológico o ecológico y su representación matemática, tan sólo la distancia interpuesta por la ignorancia del sujeto cognoscente. En contraposición, el "paradigma ficcional" considera más bien que las representaciones matemáticas son "ficciones" con las que ajustar el contenido empírico de la teoría. Su rasgo distintivo reside en asumir la distancia ontológica entre el objeto natural y su representación matemática. El énfasis recae, por tanto, en el carácter aproximado de las representaciones matemáticas de la naturaleza.[75] Las matemáticas no son tanto la expresión de una lógica inmanente en la naturaleza como una aproximación simbólica de algunas de sus características prevalentes. El paradigma ficcional, basado ante todo en una epistemología de modelos matemáticos,[76] sería a su vez expresión del proceso de neutralización simbólica de la naturaleza. A saber, mientras que el paradigma galileano es autoparlante, el paradigma ficcional asume la neutralización simbólica de la naturaleza.

En la oscilación entre ambos paradigmas, cuando no en la adopción de posturas intermedias, se mostraría precisamente la historicidad epistemológica en la ecología matemática. De este modo, cabe identificar una de las tensiones esenciales de la eco-

[75] En este sentido se puede ver la siguiente cita de Pastor, *ibidem.*, p. 3: "...mathematical ecology does not deal directly with natural objects. Instead, it deals with the mathematical objects and operations we offer as analogs of nature and natural processes. These mathematical models do not contain all information about nature that we may know, but only what we think are the most pertinent for the problem at hand. In mathematical modeling, we have abstracted nature into simpler form so that we have some chance of understanding it. Mathematical ecology helps us understand the logic of our thinking about nature to help us avoid making plausible arguments that may not be true or only true under certain restrictions. It helps us avoid wishful thinking about how we would like nature to be in favor of rigorous thinking about how nature might actually work".

[76] Una introducción a la concepción modelística en C. Ulises Moulines, *El desarrollo moderno de la filosofía de la ciencia (1890-2000)* (2008), México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 2011, cap. 6. El lector interesado encontrará ulteriores desarrollos en el magnífico libro de Andrés Rivadulla, *Meta, método y mito en ciencia*, Madrid, Trotta, 2015. Véase asimismo José Ferreirós, *Mathematical Knowledge and the Interplay of Practices*, Princeton University Press, 2016.

logia matemática en la dualidad no superada entre el viejo sueño galileano y el paradigma ficcional;[7] entre una estructura legaliforme inmanente en la naturaleza y la producción de ficciones matemáticas para representarla;[8] entre la crítica de la razón biológica y la leyenda de la liquidación de la naturaleza autoparlante.

Bibliografía

Allen, Linda J. S. (2007). *An Introduction to Mathematical Biology*, Upper Saddle River, Pearson Prentice Hall.

_____ (2010). *An Introduction to Stochastic Processes with Applications to Biology*, Broken Sound Parkway/CRC Press.

Arias, Irene, *et al.* (2010). *Cálculo avanzado para ingeniería. Teoría, problemas resueltos y aplicaciones* (2008), Barcelona, Edicions UPC.

Barber, Martyn (2011). *A History of Aerial Photography and Archaeology: Mata Hari's Glass Eye and Other Stories*, English Heritage.

Barnes, D. J., Dominique Chu (2010) *Introduction to Modeling for Biosciences*, Springer.

Blumenberg, H. (1981). *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

_____, *The Genesis of the Copernican World* (1975), Cambridge, MIT Press. 1987

[7] Otras "tensiones esenciales" serían la relación singular/global; el contraste entre una concepción determinista y otra probabilista de la naturaleza; o entre la neutralización simbólica de la naturaleza y las prácticas del ascetismo ecológico. Para el caso del "determinismo" en física moderna e "incertidumbre" en mecánica cuántica, se puede ver Carlos Sánchez del Río, *El significado de la física*, Madrid, Editorial Complutense, 2002, pp. 56-60 y 183-188.

[8] El siguiente pasaje puede ser ilustrativo de esta tensión: "Es tema de frustración para muchos biólogos teóricos que la matematización de la biología aparezca siempre como un asunto casuístico, ad hoc, y que una verdadera axiomatización, seguida del desarrollo de teoría matemática explicativa y predictiva, como en la física, permanezca como un sueño distante. Algunos pensamos que la biología es demasiado compleja como para reducirse a las categorías conceptuales y métodos matemáticos que se originan en la física. Tal vez la matematización de la biología nunca se logre, simplemente por la casi insondable complejidad del fenómeno de la vida", Sánchez Garduño *et al.* (eds.), *Clásicos de la biología matemática*, *op. cit.*, p. 9.

Borck, Cornelius, Armin Schäfer (Hg.) (2015). *Das psychiatrische Aufschreibesystem*, Paderborn, Wilhelm Fink.

Boulding, Kenneth E. (1966). "The Economics of the Coming Spaceship Earth", en Henry Jarrett (ed.): *Environmental Quality in a Growing Economy. Essays from the Sixth RFF Forum on Environmental Quality*, Baltimore, The Johns Hopkins Press.

Brown, D., P. Rothery (1993). *Models in Biology: Mathematics, Statistics, and Computing*, Chichester, John Wiley & Sons, Ltd. Casanueva, Mario, Diego Carlos Méndez (2012). "Poblaciones de modelos y dinámicas científicas", *Stoa*, Vol. 3, núm. 5, pp. 159-79.

Cohen, Tom Claire Colebrook, Hillis Miller (2016). *Twilight of the Anthropocene Idols*, Londres, Open Humanities Press. Costanza, R., *et al.* (1997). *An Introduction to Ecological Economics*, St. Lucie Press and International Society for Ecological Economics.

Crow, J. F., M. Kimura (1970). *An Introduction to Population Genetics Theory*, Burgess Pub. Co.Daston, L., F. Vidal (eds.) (2004). *The Moral Authority of Nature*, The University of Chicago Press.

Dolman, Everett C. (2002). *Astropolitik. Classical Geopolitics in the Space Age*, Londres, Portland, Frank Cass Publishers, pp. 168-176.

Dussort, H. (1963), *L'École de Marbourg*, Paris, Presses Universitaires de France.

Dutt, Carsten, Reinhard Laube (Hrsg.) (2013). *Zwischen Sprache und Geschichte. Zum Werk Reinhart Kosellecks*, Göttingen.

Erickson, P., J. L. Klein, L. Daston, R. Lemov, T. Sturm, y M. D. Gordin (2013). *How Reason Almost Lost its Mind: The Strange Career of Cold War Rationality*, The University of Chicago Press.

Feldman, Marcus W. (ed.) (1989). *Mathematical Evolutionary Theory*, Princeton University Press.

Ferreirós, José (2007). *Labyrinth of Thought: A History of Set Theory and Its Role in Modern Mathematics* (1999), Basel, Birkhäuser.

Fernández Sebastián, Javier y Gonzalo Capellán (eds.) (2013). *Conceptos políticos, tiempo e historia: nuevos enfoques en historia conceptual*, Madrid, Santander.

Feest, Uljana, Hans-Jörg Rheinberger, y Thomas Stur (2011)., "What (Good) is Historical Epistemology" Thomas Sturm y Uljana Feest (eds.), *Erkenntnis*, vol. 75, núm. 3, noviembre.

Fragio, Alberto (2011). *De Davos a Cerisy-La-Salle: la epistemología histórica en el contexto europeo*, Saarbrücken, Editorial Académica Española, Lambert Academic Publishing.

_____ (2015). *Paradigms for a Metaphorology of the Cosmos: Hans Blumenberg and the Contemporary Metaphors of the Universe*, Roma, Aracne Editrice.

_____ (2016). *Metáforas de la subjetividad en la psicología del siglo XIX, y otros ensayos*, Roma, Aracne Editrice.

Fragio, A., César G. Cantón, José Luis Villacañas (2015). *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 18, núm. 2, pp. 285-415.

Geppert, Alexander C. T. (ed.) (2012). *Imagining Outer Space: European Astroculture in the Twentieth Century*, Londres, Palgrave Macmillan.

Gómez García, Pedro (2010). "Claude Lévi-Strauss. Vida, obra y legado de un antropólogo centenario", en *Gazeta de Antropología*, núm. 26 (1).

Haffner, Jeanne (2013). *The View from Above. The Science of Social Space*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press.

Hale, Jack K., Hüseyin Kocak (1991). *Dynamics and Bifurcations*, Nueva York, Springer Verlag.

Hartmann, Frank (2009). "Sputnik und die Globalisierung des Weltbildes", Igor J. Polianski y Matthias Schwartz, *Die Spur der Sputnik. Kulturhistorische Expeditionen ins kosmische Zeitalter*, Frankfurt am Main, Campus Verlag, pp. 160-180.

Hofbauer, Josef, Karl Sigmund (2003). *Evolutionary Games and Population Dynamics* (1998), Cambridge, Cambridge University Press.

_____ (1992). *The Theory of Evolution and Dynamical Systems.*

Mathematical Aspects of Selection (1984), Cambridge, Cambridge University Press. Höhler, Sabine, Fred Luks (eds) (2006). *Beam us up, Boulding! 40 Jahre „Raumschiff Erde"*, Hamburgo, Vereinigung für Ökologische Ökonomie, Heft 7.

_____ (2016). *Spaceship Earth in the Environmental Age, 1960-1990* (2015), Londres, Routledge.

Hoppenstaedt, F. (1975). *Mathematical Theories of Populations: Demographies, Genetics and Epidemics*, Society for Industrial and Applied Mathematics.

Jones, D. S., M. Plank, B. D. Sleeman (2010). *Differential Equations and Mathematical Biology* (1983), Chapman and Hall/CRC.

Kaushal, R. S., D. Parashar (2008). *Advanced Methods of Mathematical Physics*, Alpha Science Intl Ltd, 519 p.

Kingsland, Sharon (1995). *Modeling Nature: Episodes in the History of Population Ecology* (1985), Chicago, University of Chicago Press.

Koselleck, R. (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos.

_____ (2004). *historia/Historia* (1975). tr. Antonio Gómez Ramos, Madrid, Trotta, pp. 27 ss.

_____ (2007). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (1979), Barcelona, Paidós.

Kuhn, T. S. (2002). *El camino desde la estructura* (2000), Barcelona, Paidós.

_____. *The Plurality of Worlds: An Evolutionary Theory of Scientific Development*, James Conant y John Haugeland (eds.), Chicago, University of Chicago Press (en prensa).

Kuukkanen, Jouni-Matti (2012). "Revolution as Evolution. The Concept of Evolution in Kuhn's Philosophy", en Vasso Kindi y Theodore Arabatzis (eds.), *Kuhn's* The Structure of Scientific Revolutions *Revisited*, Londres, Routledge, pp. 134-52.

Larson, Ron, Bruce H. Edwards, David C. Falvo (2007). Álgebra *lineal* (2004), Madrid, Pirámide.

León, Manuel de, Miguel Á. F. Sanjuán (2009). *Las matemáticas y la física del caos*, Madrid, CSIC y editorial Catarata.

Li, T.Y., J.A. Yorke (1975). "Period Three Implies Chaos", *American Mathematical Monthly* 82.

Lotka, Alfred J. (1925). *Elements of Physical Biology*, Baltimore, Williams & Wilkins Company.

Longair, Malcom (2013). *The Cosmic Century. A History of Astrophysics and Cosmology* (2006), Cambridge, Cambridge University Press.

Losos, Jonathan B., Robert E. Ricklefs (eds.) (2010). *The Theory of Island Biogeography Revisited*, Nueva Jersey, Princeton University Press.

Lovelock, J. E. (1965). "A Physical Basis for Life Detection Experiments", *Nature*, 207, pp. 568–570.

_____ (1972). "Gaia as Seen Through the Atmosphere", *Atmospheric Environment* (1967), 6 (8), pp. 579–514.

MacArthur, Robert H., Edward O. Wilson (1967). *The Theory of Island Biogeography*, Nueva Jersey, Princeton University Press.

Madrigal, Pedro (2000). *La legibilidad del mundo*, Barcelona, Paidós.

Martínez Alier, Joan, Jordi Roca Jusment (2016). *Economía ecológica y política ambiental* (2000), México, Fondo de Cultura Económica.Marcuse, Herbert (1993). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* (1964), tr. Antonio Elorza, Planeta-Agostini.

Mazzi, Emanuela (2013). "De la tierra al cielo y regreso. La reflexión de Hans Blumenberg sobre la posición del hombre en el cosmos después de la empresa astronáutica", Barcelona, *Revista Anthropos*, núm. 238, pp. 21-41.

Moscoso, Javier (2011). *Historia cultural del dolor*, Madrid, Taurus.

Moulines, C. Ulises (2011). *El desarrollo moderno de la filosofía de la ciencia (1890-2000)* (2008), México, UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Moynahan, G. B. (2003). "Hermann Cohen's *Das Prinzip der Infinitesimalmethode*, Ernst Cassirer, and the Politics of Science in Wilhelmine Germany", *Perspectives on Science*, Vol. 11, núm. 1, pp. 41-9.

Murray, James D. (2001). *Mathematical Biology*, New York, Springer Verlag.

Nasim, Omar (2013). *Observing by Hand: Sketching the Nebulae in the Nineteenth Century*, Chicago, The University of Chicago Press.

_____ (2013). "Was ist historische Epistemologie?", M. Hagner y C. Hirschi (eds.), *Nach Feierabend*, Zurich, Berlín, Diaphanes, pp. 123-144.

Oncina, Faustino (ed.) (2013). *Tradición e innovación en la historia intelectual. Métodos historiográficos*, Madrid, Biblioteca Nueva.

Pastor, John (2008). *Mathematical Ecology of Populations and Ecosystems*, West Sussex, Wiley-Blackwell.

Petrovskii, Sergei V., Bai-Lian Li (2006). *Exactly Solvable Models of Biological Invasion*, Broken Sound Parkway, Chapman & Hall/CRC Press.

Philonenko, A. (1989). *L'École de Marbourg. Cohen, Natorp, Cassirer*, París, Librairie Philosophique J. Vrin.

Plaschko, Peter *et al.* (2001). *Sistemas dinámicos no lineales. Mecánica clásica y transición al caos*, México, UAM-I/McGraw-Hill.

Radkau, Joachim (2014). *The Age of Ecology* (2011), Cambridge, Polity Press.

Rao, Vadrevu Sree Hari, Ponnada Raja Sekhara Rao (2009). *Dynamic Models and Control of Biological Systems*, Heidelberg, Springer.

Rivadulla, Andrés (2015). *Meta, método y mito en ciencia*, Madrid, Trotta.

Romera, Elvira *et al.* (2013). *Métodos matemáticos: Problemas de Espacios de Hilbert, Operadores lineales y Espectros*, Madrid, Paraninfo.

Rosner, Bernard (2000). *Fundamentals of Biostatistics*, Duxbury, Pacific Grove.

Sánchez Garduño, Faustino, Pedro Miramontes, José Luis Gutiérrez (eds.) (2002). *Clásicos de la biología matemática*, México, Siglo XXI/UNAM.

_____ (2002). *Clásicos de la biología matemática*, México, Siglo XXI/UNAM.

Santillán, Moisés (2014). *Chemical Kinetics, Stochastic Processes, and Irreversible Termodinamics*, Heidelberg, Springer.

Smith, John Maynard (1982). *Evolution and the Theory of Games*, Cambridge, Cambridge University Press.

Steffen, Will, Jacques Grinevald, Paul Crutzen, John McNeill (2011). "The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives", *Philosophical Transactions of the Royal Society of London A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, 369, núm. 1938, pp. 842-867.

Stichelbaut, Birger, *et al.* (eds.) (2009). *Images of Conflict: Military Aerial Photography and Archaeology*, Cambridge Scholars Publishing.

Tuathail, Gearóid Ó (2005). *Critical Geopolitics. The Politics of Writing Global Space* (1996), Londres, Routledge.

Tuathail Gearóid Ó, *et al.* (2003). *The Geopolitics Reader* (1998), Londres, Routledge.

Volterra, Vito (1926). "Fluctuations in the Abundance of a Species Considered Mathematically", *Nature*, Vol. 118, pp. 558-560.

Wiggins, Stephen (1988). *Global Bifurcation and Chaos. Analytical Methods*, Nueva York, Springer Verlag.

Woodcock, Alexander, Monte Davis (2012). *Teoría de las catástrofes* (1978), Madrid, Cátedra.

HISTORIOGRAFÍA

Reconocer las asimetrías: o cómo la historiografía hace frente al pluralismo y a la desigualdad[1]

Jean-Frédéric Schaub
PSL-EHESS-Mundos Americanos

Introducción: fuentes y normas

En estas páginas se pretende abordar con serenidad un tema que levanta pasiones entre los académicos. Se trata de la antinomia entre la legítima y consensuada voluntad de igualar a todos los hombres, tanto del presente como del pasado, con las desigualdades de sus huellas recogidas en escritos, obras de arte o yacimientos arqueológicos. En otras palabras: los "condenados de la tierra" por haberlo sido, de hecho, han dejado menos evidencias de su existencia que aquellos que los dominaron. Es de sobra sabido que la producción de escritos, el control sobre la creación de obras de arte y la planificación de los asentamientos humanos han sido armas de dominación de unos sobre otros. Ricos contra pobres, masculinos contra femeninas, colonizadores contra colonizados, nobles contra pecheros, racialmente superiores contra racialmente inferiores: en cada caso, el poder bruto o la autoridad consentida de unos sobre los otros ha descansado sobre la capacidad de describir la realidad y diseñar la organización social. Descubrirlo hoy, ayer también, es como hacerlo del Mediterráneo. Con empeño y, a veces, espléndidos resultados, investigadores han sabido echar mano de materiales de origen humilde o de huellas culturales de sociedades vencidas para abrir

[1] Una primera versión de ese trabajo, bastante diferente de la que el lector tiene ahora entre manos, había sido destinada en prioridad al público francés. Eso explica la abundancia de referencias a la historiografía francesa, eso sí, sin dejar de lado propuestas surgidas en otros ámbitos académicos.

el abanico de las fuentes sobre el pasado de nuestras sociedades. La antropología social con el giro retrospectivo sigue siendo uno de los métodos que dan mejores resultados. A sabiendas o sin saberlo han reanudado la tradición folclorista decimonónica, otros han abogado a favor de la recuperación de dichos, canciones de cuna y hasta epopeyas todavía sabidos, pero sin haber recibido la unción del libro impreso. Sin embargo, esas notables mejoras no sólo no borran, sino que enfatizan la desigualdad entre unos y otros: hay gentes que merecen historia, y otras que merecen antropología. La reivindicación política y científica de que sea establecida una "historia" de África pretende, con toda justificación, superar semejante reparto de papeles. De igual manera podría inducir el deseo de someter Europa y a los grupos dirigentes a una investigación etnográfica. Con todo, a pesar de toda la imaginación científica y toda la buena fe política desplegadas, sólo una ceguera voluntaria haría pensar que se puede llegar a igualar el nivel de conocimiento histórico entre dominadores y dominados. Las reflexiones aquí propuestas deben ser entendidas como un vademécum para aquellos historiadores que se disponen a enfrentar con lucidez y serenidad una regla del juego que califico como asimetría.

1. Toda investigación histórica es comparativa

En su libro sobre la "Antidora", el jurista e historiador del derecho Bartolomé Clavero brinda una demostración y una conclusión dolorosa.[2] Afirma que la arquitectura de las normas en la cual se desarrolló la sociedad del Antiguo Régimen europeo nos ha llegado tan alterada o tan extraña, que puede ser objeto de una antropología, pero no de historia. Rompiendo con la ambición de las escuelas historiográficas contemporáneas, Clavero despide a la historia y limita su dominio de pertinencia al momento de la formación de los Estados-nación liberales construidos sobre un

[2] Bartolomé Clavero, *Antidora. Antropología católica de la economía moderna*, Milán, Giuffrè, 1991. Traducido al francés como *La grâce du don*, por Jean-Frédéric Schaub, Albin Michel.

constitucionalismo centrado en la ley. Aplicándose a sí mismo esta exhortación, él, como historiador del derecho, abandonaba también toda investigación sobre las sociedades prerrevolucionarias. Sin embargo, los historiadores no han seguido sus severas conminaciones. Algunos han llegado a reaccionar con agudeza a las tesis expuestas en su libro.[3] Merece la pena, en todo caso, quedarse con una conclusión fundamental del libro de Clavero: la relación genealógica entre el pasado preliberal de Occidente y su presente, con todo lo que podría aportar en términos de familiaridad y entendimiento, es sumamente débil. Si bien algo de ese pasado todavía sigue presente en nuestra experiencia, tenemos que cuidarnos mucho si pretendemos entender a nuestros antepasados con los conceptos que usamos sin saber lo que hacemos.

La historia, aunque sólo sea el ir y venir entre presente y pasado, es comparativa. En el comienzo está la operación de comparar. Ella es constitutiva de las ciencias sociales. Resulta, en efecto, imposible separar la singularidad del objeto de investigación histórica sin relacionarlo con un marco o con casos supuestamente conocidos. Las proposiciones formuladas en 1928, en el marco del VI Congreso Internacional de Ciencias Históricas de Oslo, en el que Marc Bloch anunciaba el proyecto de creación de *Annales*, después editada en la *Revue de Synthèse Historique*, no ha perdido su actualidad.[4] Poco después de la Gran Guerra, en el periodo que marca sin duda un máximo de la movilización de masas en torno de las identidades nacionales claramente definidas, el llamado a la comparación requería un voluntarismo seguro.

En la relación presentada en Noruega, Bloch entraba en la dimensión política de la discusión con un comienzo irónico:

---

[3] Julius Kirshner, "Antidora: Antropología católica de la economía moderna", reseña en *The Journal of Modern History*, 64-4, 1992, pp. 835-837; Sylvain Piron, "Le devoir de gratitude. Émergence et vogue de la notion d'antidora au XIII siècle" en Diego Quaglioni, Giacomo Todeschini, Gian Maria Variani (eds.), Roma, École Française de Rome, 2005, pp. 73-101.

[4] Marc Bloch, "Le congrès des sciences historiques d'Oslo" (1928), en *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, primer año, núm. 1, 1929, pp. 71-73.

> Un estimable erudito de antaño escribió hace tiempo un libro sobre los templarios del Eure-et-Loire.[5] Nosotros sonreímos complacientes ante tal ingenuidad. Pero, ¿estamos todos tan seguros, todos nosotros, historiadores, de no haber caído constantemente en el mismo error? Efectivamente, es frecuente usar y trasladar a la Edad Media los departamentos. Pero en las fronteras de los Estado actuales, ¿cuántas veces no hemos pensado encontrar en ellos un marco cómodo para tal o cual estudio sobre las instituciones jurídicas o económicas del pasado? Doble falta. Anacronismo primero y de los más evidentes: ¿por qué ciega fe en una especie de ola de predestinación histórica hemos podido ser conducidos a atribuirles a esas huellas una significación cualquiera, una existencia prenatal, me atrevo a decir, antes del momento exacto en el que el juego complejo de guerras y de tratados los fijó? Error de fondo también, y que subsiste, a pesar de que, por un método, en apariencia más riguroso, hacemos elecciones de divisiones políticas, administrativas o nacionales contemporáneas de hechos que forman el objeto de la investigación: porque ¿dónde hemos visto que los fenómenos sociales, de cualquier época que sea, hayan detenido unánimemente su desarrollo en los mismos límites que serían los de los dominios políticos o de las nacionalidades?[6]

La lectura de James Frazer ofrecía el ejemplo de un modelo comparativo de muy amplio espectro. Pero el autor de *La rama dorada* constituía una actualidad antropológica, que se había inaugurado en la Ilustración para el gran proyecto intelectual llevado a cabo por el librero de Ámsterdam Jean-Frédéric Bernard bajo el título: *Céremonies et coutumes religieuses de tous les peuples du mondes* (*Ceremonias y costumbres religiosas de todos los pueblos del mundo*) en nueve volúmenes publicados entre 1723 y 1743. Marc Bloch se refiere en su alocución al volumen compuesto por el padre misionero François Joseph Lafitau, *Mœurs des sauvages américaines comparées aux mœurs des premiers temps*, de 1724 (*Costumbres de los salvajes americanos comparadas con las costumbres de los primeros tiempos*).[7] Sin re-

[5] Departamento francés que pertenece a la región central del Val-de-Loire, cercana a París. (N. de la T.)

[6] Marc Bloch, "Pour une histoire comparée de societés européennes", *Revue de Synthèse Historique*, 12, 1928, p. 44.

[7] Jacques Revel, "Comparer les religions au debut de XVIIIe siècle", en Juan Carlos Gravaglia, Jacques Poloni-Simard y Gilles Rivière, *Au miroir de l'anthropologie historique. Mélanges offerts à Nathan Wachtel*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013, pp. 95-106; Andreas Motchs, *Lafitau et l'émergence du*

chazar la inmensa riqueza de estos vastos horizontes intelectuales, Bloch proponía centrar la atención sobre un comparativismo capaz de hacer aparecer contrastes entre las sociedades:

> ...a la vez vecinos y contemporáneos, sin cesar de ser influenciados los unos por los otros, sometidos en su desarrollo, en razón precisamente de su proximidad y de su sincronismo, para la acción de las mismas grandes causas.[8]

Con el fin de orientar el esfuerzo de la investigación histórica hacia un método calcado, no tanto sobre una antropología cultural universalista, sino sobre los trabajos de lingüística histórica, según Bloch, convenía apartarse de la tendencia de querer descubrir lo idéntico al estudiar situaciones comparables:

> Pero tengamos cuidado de prolongar el mal entendido que ha padecido el método comparativo. Frecuentemente se cree, o es uno afecto a creer, que éste sólo ha tenido como objetivo buscar semejanzas; se le acusa a menudo de satisfacernos con analogías forzadas, incluso, en ocasiones, de inventarlas, postulando arbitrariamente no sé qué paralelismo necesario entre las diversas evoluciones. Inútil es investigar si estos acercamientos, algunas veces, han podido parecer justificados, pues es cierto que el método, así practicado, no sería sino una mala caricatura. Este método, correctamente concebido, al contrario, se centra en la percepción de las diferencias, ya sean originales o bien resulten de caminos divergentes tomados desde un mismo punto de partida.[9]

Sacando partido de ejemplos de historia agraria y política, la relación de 1928 ofrece una demostración completa de rigor metódico para la construcción de dispositivos comparatistas. Sin embargo, aquí el rigor consiste en construir un marco de comparación en el cual las certezas heredadas de la historiografía se vean sometidas a la prueba de una convulsión. Dicho de otro modo, la operación de comparar en un amplio radio desemboca en proposiciones frecuentemente muy generales y no refutables

discours ethnographique, París-Sillery-Quebec, Septentrion/Presses de l'Univesité de París-Sorbonne, 2001, pp. 61-78.

[8] *Ibidem*, p. 19.

[9] *Ibidem*, pp. 30-31.

por el hecho mismo de su generalidad; mientras que la comparación a una escala más modesta combina el control metodológico y la aceptación de incertidumbres. Es lo que sugiere la emotiva reseña que, después de la Segunda Guerra Mundial, el sociólogo belga Jean Stengers publicó en *Annales* a propósito de la edición póstuma de *Apología por la historia*, de Bloch. Su análisis señala, con energía, que el enfoque histórico, comprendido en un dispositivo comparatista bien construido, no funciona *more geometrico:*

> El teórico puro está dominado en general por el cuidado de una construcción lógica, racional y geométrica de la historia. Marc Bloch, por su parte, sabe que ni el hombre ni las sociedades se han construido como teoremas. Ahí donde el hombre está presente —y en historia, lo está siempre— el espíritu de la geometría pierde sus derechos. Las operaciones del historiador no valen más que presididas por el espíritu de la delicadeza.[10]

Aquí nos proponemos reflexionar sobre la capacidad de la investigación histórica para dar cuenta de situaciones asimétricas. Sin embargo, por mucho que esta noción pertenezca a una semántica sacada de las matemáticas, no pretendemos edificar ningún sistema. Nos situamos en el terreno del comparatismo, desconfiando de los efectos ilusorios de los ordenamientos armoniosos, por lo que traemos a colación la noción de asimetría.

No hay duda de que la dimensión reflexiva del trabajo de los historiadores impone, en cada paso, tomar en cuenta el punto de vista del investigador —una sociedad, un sistema de explicación *a priori*, un momento histórico— que se sitúa siempre a distancia del objeto de investigación. Por consiguiente, toda investigación que no sea introspección de uno mismo coloca al investigador en un dispositivo comparatista. Sin embargo, la comparación sigue no gozando de buena fama entre numerosos historiadores. Y esto todavía más cuando, para retomar la expresión de Jacques Revel, a propósito del programa comparatista de principios del siglo XVIII, el comparativismo no constituyó nunca "los recursos

[10] Jean Stengers, "Marc Bloch et l'histoire", en *Annales. Économies, Société, Civilisations*, 1953-3, p. 333.

de un procedimiento estable y reconocido".[11] Algunas convenciones retóricas conservan la huella de esta desconfianza o la falta de interés. Frecuentemente el anclaje territorial de las investigaciones importantes que llevan sobre su terreno, como el espacio nacional, no es objeto de explicitación alguna. Esto hizo que se considerara de manera tácita que la historia que se despliega y se inscribe en el marco nacional no tiene que ser situada. Así, una investigación o un encuentro erudito que se haga sobre la nobleza, el crédito, el libro, el crimen, las mujeres, y todo lo que se quiera, dentro de los límites del territorio nacional, puede prescindir de cualquier situación geográfica, mientras que, por el contrario, cualquier capítulo o toda presentación que se refiera a una sociedad extranjera tienen que quedar situados. En el caso de Francia, es decir, de un país que se jacta de haber engendrado procesos políticos de alcance universal, el rechazo a situar el marco nacional resulta particularmente tenaz.[12] Pero, a todas luces, eso mismo no se da sólo en Francia; cualquier país que ha sido marcado por un gran esfuerzo del Estado para dar a luz una historia de la nación que justifique su autoridad, padece este tipo de ceguera. La convención retórica por la cual lo mismo es evidente, mientras que lo otro tiene que quedar explícito, no es la mejor manera de llevar a cabo el proceso comparativo.

Comúnmente, la ambición comparativista es objeto de dos tipos de sospecha. La primera tiene que ver con que es muy difícil de lograr conocer con el mismo grado de competencia dos terrenos, dos sociedades o dos casos. Además, un terreno, una sociedad, un caso, con el que se inicia el programa se encuentra en posición de referencia con relación al que mide las rupturas constatadas en los objetivos segundos de la comparación. El conjunto de las críticas construidas a partir del argumento del etnocentrismo mantiene la idea de que habría algo ahí que sería peligroso. De manera casi paradójica, la preferencia por una investigación asegurada por la familiaridad nacional o identitaria

11 Revel, "Comparer les religions…", *art. cit.*, p. 106.

12 Marcel Detienne, *L'identité nationale, une énigme*, París, Gallimard, 2010, pp. 96-128.

con el objeto de estudio puede anular las desviaciones etnocéntricas en la escritura de la historia. Pensemos en el caso de historiadores que al conquistar, a duras penas, una sólida erudición sobre sociedades distintas de aquella en la que se criaron, acaban asumiendo como propios prejuicios y mitos del país estudiado. Pero la sospecha viene también de la constatación empírica (o afirmación perentoria) según la cual uno nunca alcanza a dominar un conocimiento tan profundo del segundo elemento (ya que uno no puede ni borrar el capital anterior y primero ni obtener una igualdad de dominio de las lenguas o de los dispositivos socioculturales). Tomemos en cuenta que la psicología del aprendizaje enseña que el bilingüismo perfecto no existe.

Otra reserva contempla que el dispositivo comparativo exige a los historiadores dos operaciones intelectuales que ellos rechazan, y con razón. Para que la comparación tenga cualquier oportunidad de alcanzar cierta inteligibilidad, parece indispensable reducir la complejidad de los fenómenos estudiados, es decir, aislar, después de estilizar en cada uno de los dos casos analizados, los fenómenos sobre los cuales se centra la interrogación comparatista. Sin embargo, se puede estimar que no se gana nada al reducir la complejidad del cuestionario.[13] Además, la comparación de dos situaciones, de dos instituciones o de dos procesos, tiende a fabricar una temporalidad experimental, si se quiere, una especie de alto sobre la imagen que arriesga a sacrificar una parte esencial de los procesos que, en todo momento, transforman a las sociedades y que son la materia central de la historia. La comparación se hace entonces aliada del proceso de aplastamiento de las temporalidades, fabricando para las necesidades de la causa metodológica una contemporalidad de las sociedades con ellas mismas y con las otras que, sin duda, empobrecen el análisis.

[13] Jacques Revel, "L'histoire au ras du sol", prefacio a la edición francesa de la obra, *Pouvoir au village*, de Giovanni Levi, Paris, Gallimard, 1989.

2. Historia "conectada" e historia "cruzada"

Todo esto es un punto de partida desalentador, sobre todo, cuando uno intenta crear las condiciones de una investigación histórica de largo alcance, cuando no una historia mundial. Frente a estas objeciones, muchas respuestas han sido formuladas. Sin una prioridad cronológica, se puede pensar, en primer lugar, en la historia presentada por quienes la han conceptualizado como conectada. Ella ofrece la espina dorsal al comparativismo en todos los sentidos, así como las ambiciones de un relato mundializado. Serge Gruzinski, Sanjay Subrahamanyam, después de Jean Aubin, han puesto el énfasis en las zonas de contacto entre actores de sociedades muy distantes; ellos examinan las confrontaciones, no en la abstracción de un dispositivo comparatista *a priori*, sino en puntos de fricción empíricamente observados.[14] En el Antiguo Régimen, las conexiones de largo alcance concernían a personajes como mercaderes, misioneros, soldados, marinos, navegantes y diplomáticos. Es decir, mucha gente y a la vez muy poca, dependiendo del punto de vista que se adopte. Pero, un acercamiento eurocéntrico de la cultura europea, es decir, de la literatura y de las bellas artes, de la teología y de la filosofía, de la filología y de la historia natural, muestra fácilmente que los mundos exteriores ocuparon un lugar mucho más importante, que eso que los límites nacionalistas de las historias culturales y literarias produjeron durante el siglo XIX en cada país. Estas investigaciones ignoran las fronteras territoriales y las inmensas distancias recorridas a lo largo de valientes aventuras. Sin embargo, en la inmensidad geográfica así contemplada, los grupos sociales sobre los cuales versa la investigación suelen ser tenues.

Además, una inversión en la perspectiva operada en el dominio de la expansión europea, tanto hacia Asia como a las costas

[14] Jean Aubin, *Le Latin et l'Astrolabe*, Paris, Lisboa-CNCDP, Centre Culturel Calouste Gulbenkian 1996-2006, 3 vols; Serge Gruzinski, *Les Quatre parties du monde: histoire d'un mondialisation*, Paris, La Martinière, 2004; Sanjay Subrahmanyam, *Explorations in Connected History: From the Tagus to the Ganges*, Delhi, Oxford University Press, 2004; *Explorations in Connected History: Mughals and Franks*, Delhi, Oxford University Press, 2004.

africanas, revela que la presencia europea fue ampliamente ignorada por las poblaciones y regiones donde se establecieron los europeos. No es fortuito que sean las investigaciones sobre la historia del imperio portugués las que hayan servido como banco de pruebas para proponer un modelo de historia "cruzada". La epopeya de los colonos portugueses precedió todas las aventuras europeas en lo que respecta a las líneas de comunicación.[15] Sin embargo, estos conquistadores lo hicieron asumiendo las consecuencias de una gran debilidad demográfica y una total ignorancia sobre las sociedades referidas.[16] De ahí resultó esta improbable aleación de ubicuidad planetaria, y la mirada épica sobre sí que testimonió las *Lusiadas* de Camões. En sentido inverso se ha dicho que eran unos idiotas, cuando se dio una indiferencia casi total de las sociedades asiáticas respecto a la presencia europea, a veces considerada parásita, otras, útil.

Otra respuesta fue formulada por Michael Werner y Bénédicte Zimmermann en la revista *Le Genre Humain* y en *Annales H.S.S.*[17] Ellos alegaban a favor de una historia que se pretendía cruzada, capaz de superar las aporías del comparativismo, subrayando cuántas dificultades resultaban de la artificialidad de este ejercicio. La idea central era que una investigación comparativa podía producir cualquier cantidad de resultados críticos si las sociedades, los territorios y las poblaciones estudiadas mantenían entre ellas interacciones, intercambios, transferencias y migraciones. Confrontadas a los mismos desafíos, comprometidas en las dinámicas especulativas y miméticas o tomadas en sus rivalidades políticas y militares, las sociedades pesan unas sobre las otras y estos procesos de convergencia son puntos de observaciones

[15] Luis Filipe Thomaz, *De Ceuta a Timor*, Carnaxide, Difel, 1994; Giuseppe Marcocci, *A Consciência de um Império: Portugal e o seu mundo (Sécs. XV-XVII)*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

[16] Sanjay Subrahmanyam, *Vasco de Gama. Légende et tribulations du vice-roi des Indes*, Paris, Alma, 2012.

[17] Michael Werner y Bénédicte Zimmermann, "Penser l'histoire croisée: Entre empire et réflexivité", en *Annales H.S.S.*, 2003, pp. 7-36; Michael Werner y Bénédicte Zimmermann, *De la comparaison à l'histoire croisée*, *Le Genre humain*, Éditions du Seuil, 2004.

de especificidades de cada una de las sociedades estudiadas.[18] En realidad, ellas reanudaban el planteamiento inicial de Marc Bloch, aunque partiendo de otra situación historiográfica. Contraria a la propuesta de la historia conectada, en la cual el marco es a la vez ilimitado en su influencia y en su profundidad, la historia cruzada tiene como ambición probar las similitudes y las discrepancias en lo más hondo de las sociedades estudiadas, pero sobre una variedad de situaciones más restringidas. En el enfoque comparativista, todas las combinaciones no son equivalentes en los efectos que producen. El método comparatista es menos arbitrario y menos abstracto al dejarse llevar por procesos de interacción conocidos o al menos sospechados. Un ejemplo son las situaciones fronterizas que ofrecen un campo ideal; también los procesos coloniales abren un camino al comparar colonias y metrópolis o colonias entre sí.

Durante los periodos premodernos, las condiciones de interacción fundamental de muchas sociedades pueden reunirse en varios grandes tipos de configuraciones: la vecindad, las diásporas, los exilios y migraciones; la situación colonial incluyendo ahí la dimensión religiosa, etc. A partir del siglo XIX, la amplitud demográfica y territorial de las Guerras Napoleónicas, la internacionalización de las empresas y las migraciones transcontinentales en masa abrieron un espectro mucho más vasto de casos para la historia cruzada. Centrarse en la vecindad y las migraciones, y en las situaciones coloniales en el periodo anterior a las revoluciones liberales, significa guiar las investigaciones sobre las instituciones del Antiguo Régimen, el equipamiento eclesiástico, la formación de clanes nobiliarios, la producción de categorías raciales, el tejido de las repúblicas de las letras y sus sabios, la importancia de fenómenos de diáspora, la sociología histórica de la guerra, etc., por no tomar más que algunos ejemplos genéricos que remiten a investigaciones conducidas por numerosos historiadores. Por ejemplo, existen estudios particularmente fructí-

[18] Jean-Frédéric Schaub, "Note about some discontent in the historical narrative", en *Writing the History of the Global: Challenges for the 21st Century*, Maxine Berg (ed.), Londres, British Academy, 2013, pp. 48-65.

feros de sociedades fronterizas tomados en distintos niveles de profundidad, sobre el Canal de la Mancha en el siglo XVIII los de Renaud Morieux o sobre la frontera terrestre por Peter Sahlins y Daniel Nordman, en éstos vemos cuán provechoso ha sido el método comparatista o de vecindad.[19] Si se toma el ejemplo de América del Sur, la investigación sobre la formación de las fronteras actúa todavía hoy como factor poderoso de transformaciones de escalas de trabajo e impone el cruce de historiografías después de dos siglos de un vano esfuerzo de demarcación política y cultural, dictado por el factor nacional.[20]

Por otro lado, las situaciones coloniales, noción forjada por Georges Balandier, ofrecen toda una gama de terrenos de observación sobre las interacciones basadas en relaciones de fuerza, en las cuales dominadores y dominados se encuentran transformados los unos por los otros de manera decisiva. Es probable que la confrontación de formaciones sociales, códigos culturales y maneras de actuar, en algunos casos, sumergió a los actores sociales en un periodo de incomprensión mutua o asimétrica. Pero, por un lado, ese tiempo de incomprensión, como todo tiempo de ausencia de código de comunicación verbal, es siempre breve, probablemente porque de él depende la supervivencia alimentaria y de la seguridad de los recién llegados a tierras extrañas. Por otra parte, las sociedades que han vivido la experiencia de irrupción de gente cuya existencia no había sido registrada en su memoria colectiva, no la toman, sin embargo, como una página en blanco y sin ninguna percepción ni vector.[21] Las autoridades del Imperio Azteca disponían de

19 Renaud Morieux, *Une mer pour deux royaumes. La Manche, frontière franco-anglaise XVIIe-XVIIIe siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008; Peter Sahlins, *Frontières et identités nationales, La France et l'Espagne dans les Pyrénées depuis le XVIIe siècles*, Paris, Belin, 1996; Daniel Nordman, *Frontières de France. De l'espace au territoire: XVIe-XIXe siècle*, Paris, Gallimard, 1998.

20 Júnia Ferreira Furtado, *O Mapa que Inventou o Brasil*, Rio de Janeiro, Versal, 2013.

21 Inga Clendinnen, "Cortés, signs, and the conquest of Mexico", en *The transmission of culture in early modern Europe*, Anthony Grafton y Ann Blair (eds.), Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1990, pp. 87-130; Daniel

marcos intelectuales para aprehender la presencia de los hombres de Cortés, así como los cronistas de la conquista de las Indias de América movilizaron sus conocimientos de la Antigüedad grecorromana, e incluso bíblica, para dar un sentido a lo que veían en la novedad americana.[22]

Ya sea que se trate de dominio colonial, de migraciones o de vecindad, la elección del comparatismo guiado por mutuos ajustes puede ser resumida por el eslogan de "comparar lo comparable". No hay que ver aquí ninguna ironía con relación al título provocador elegido por Marcel Detienne, *Comparer l'incomparable* (*Comparar lo incomparable*) en la medida en la que la propuesta del helenista consiste en forzar el marco nacional que falsea las analogías históricas, programa sobre el cual ha continuado su investigación.[23] Su ensayo sugiere una liberación simultánea de todas las dimensiones de situaciones empíricas estudiadas por las ciencias sociales: pluralidad geocultural, acercamiento transperiodos e hibridación disciplinaria. Tal programa presenta una doble ambición: de un lado, lo ideológico como denuncia de lo implícito identitario, pero también experimental para aclarar los puntos ciegos de las descripciones e interpretaciones comúnmente aceptadas. No se trata de construir un taller de investigación morfológica a manera de Carlo Ginzburg,[24] sino de criticar la embriaguez de la singularidad, mucho más urgente, pues ella surge de sociedades que proyectan su experiencia particular sobre un plano de universalidad.

Wasserman Soler, "Language and Communication in the Spanish Conquest of America", *History Compass*, 8-6, 2010, pp. 491-502.

[22] Sabine MacCormack, *On the Wings of Time. Rome, the Incas, Spain and Peru*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

[23] Marcel Detienne, *Comparer l'incomparable*, París, Éditions du Seuil, 2000.

[24] Carlo Ginzburg, *Le Sabbat des sorcières*, París, Gallimard, 1992. Traducción en español por Muchnik.

3. La historia colonial como género

La temática colonial no es, para nada, un objeto como los otros, por razones más políticas que analíticas. Ella se encuentra en efecto, las más de las veces, con un mundo de reivindicaciones y con la exigencia urgente de que las instituciones académicas europeas se dediquen a la autocrítica. El tema de *El robo de la historia*, como lo presenta Jack Goody,[25] consiste en denunciar la ambición englobante de un discurso regional, el de los propios europeos. Sin embargo, como lo muestra la semántica histórica del concepto de civilización, tan pronto como fue puesto en circulación ha designado, de una parte, un proceso único y universal de ascenso a la civilidad que alimenta todas las teleologías evolucionistas, pero, por otra parte, sirve para definir los perímetros de los grandes conjuntos socioculturales reconocidos en su coherencia y en su consistencia histórica, desde la civilización china a la civilización islámica.[26] La doble cara del evolucionismo refleja el doblez de los europeos en su relación con el resto del mundo. El evolucionismo alimenta una teoría de la perfectibilidad de todos los grupos humanos y, por consiguiente, se opone a toda teoría racial que defienda el carácter inmutable de los seres humanos, mientras que justifica el papel civilizador de la colonización. En continuidad con las historias universales heredadas de la Antigüedad y de la Edad Media, la ciencia histórica de los siglos XIX y XX, cuando alcanza a liberarse de los imperativos y las imprecaciones de la construcción nacional, descansa en un

25 Jack Goody, *Le vol de l'Histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au rest du monde*, Paris, Gallimard, 2010; reseña crítica de este libro por Jacques Revel: http://www.laviedesidees.fr/Le-recit-du-monde.html, traducida al español por Akal con este título.

26 Lucien Febvre, Marcel Mauss, Émile Tonnelat, Alfredo Niceforo, Louis Weber, *Civilisation. Le mot et l'idée*, Paris, Centre International de Synthèse/La Renaissance du Livre, 1930; Émile Benveniste, "Civilisation. Contribution à l'histoire d'un mot", *Problèmes de linguistique générale* (1966), vol I, Paris, Gallimard, 1991, pp. 336-345; Jean Starobinski, "Le mot civilisation", *Le remède dans le mal. Critique de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 11-59.

montaje paradójico de evolucionismo autorreferencial y de curiosidad sin límite, que alimenta la filología, la arqueología, los estudios de formas artísticas y de instituciones políticas de todos tipos de sociedades.[27] Volvemos a encontrar que la respuesta de los europeos, desde la primera gran expansión marítima del siglo XV al fin del XVIII, fue una manera de colocarse en el centro del mundo. Su etnocentrismo en esa época no fue para nada específico.

Pero en la mitad del siglo XIX, cuando se impuso el máximo diferencial entre Europa y otras regiones como resultado de las revoluciones industriales y la extensión de los dominios coloniales, este etnocentrismo se encontró reforzado por una hegemonía de hecho en las relaciones de fuerza ya mundializadas. Más tarde, el suicidio de Europa en el siglo XX rompió como nunca la composición del etnocentrismo y de su hegemonía. La transferencia del centro de gravedad de las artes y las ciencias occidentales hacia los Estados Unidos en los años cuarenta, no fue suficiente para reconstituir esta postura triunfante. El salvamento no funcionó sino parcialmente. Sin duda, hay un vínculo con el hecho de que la sociedad que acogió numerosos sobrevivientes de la catástrofe europea había estado marcada desde siempre por la segregación y los sistemas de cuotas raciales incluso hasta en las universidades. De esta manera, la coincidencia entre el eurocentrismo evolucionista y el poder colonial sin la división de los imperios coloniales habría durado menos de un siglo, mientras que el periodo colonial que comenzó con la conquista de las Canarias a fines del siglo XIV y no ha sido cerrado todavía (como lo indica el reciente voto de la Asamblea General de Naciones Unidas sobre el carácter colonial de la presencia francesa en Polinesia) tiene más de seiscientos años. Y queda por ver si las independencias americanas en el siglo XIX o las de la India y de Indonesia en el siglo XX dieron a luz a sociedades descolonizadas. Las protestas indigenistas, las posesclavistas, las de los intocables o las de los cristianos de Timor Oriental parecen indicar todo lo contrario.

27 Marcello Verga, *Storie d'Europe*, Roma, Carocci, 2004.

Al terminar la Segunda Guerra Mundial, el filósofo Alexander Kojève había sugerido que la cuestión política central era la de la autoridad, porque requiere que quien obedece reconozca la legitimidad del mando que se le impone. Esta noción, además, ubica la fuerza del discurso en el corazón del acto de mandar, que no es un saber científico, sino que está en la función de autor.[28] Desde hace al menos unos cincuenta años, el magisterio académico es objeto de una interpelación crítica sobre el alcance político de los dispositivos que engendra y perpetúa. Este trabajo de la crítica no tiene vocación de vaciar el absceso o de descartar la sospecha de una vez por todas, digan lo que digan en Francia los partidarios de la "libertad de la historia".

Los historiadores no pueden pretender establecer una barrera supuestamente científica entre ellos y los desafíos de los conflictos políticos. En el desarrollo reflexivo de las ciencias sociales de los últimos decenios, la denuncia del abuso colonial encuentra su respuesta en la crítica del marco mismo de las ciencias sociales, como instrumento de dominación. En la obra de Michel Foucault (notablemente en los cursos del Colegio de Francia), el análisis del saber como poder sigue siendo muy complejo y alejado de una mecánica simplificada, y su reducción a un eslogan tiene efectos lamentables en el campo de las ciencias sociales, y en particular en el campo de la historia. Eichmann estudiaba hebreo hasta que Heydrich le prohibió continuar; Cortés se volvió el más fino conocedor del sistema político azteca y de las intrigas en la corte de Moctezuma. ¿Son estos dos ejemplos emblemáticos o singulares de casos límite? Cual sea la respuesta que se quiera dar a esta pregunta, la utilidad de conocer a aquellos que se combate o a aquellos que se quiere dominar no parece ser muy original. De la *Historias* de Herodoto a la *Germania* de Tácito, la descripción del otro se inscribe en un combate real o virtual. La voluntad de saber relacionada con la fuerza de mandar exige análisis mucho más sutiles.

En efecto, el trabajo del conocimiento de otro no se limita a estas instrumentalizaciones inmediatas. El libro de Arndt

[28] Alexandre Kojève, *La notion d'autorité*, Paris, Gallimard, 2004.

Brendecke, sobre la relación entre el Imperio y la información en la monarquía hispánica, despliega una casuística mucho más rica: el saber como placer, como moneda de cambio en la negociación de las carreras personales, como ornamento cortesano o de salón, el saber tomado en el acto después de la calificación jurisdiccional como objeto para alcanzar los lugares de mando y así sucesivamente.[29] La lectura de un José de Acosta y de otros jesuitas comprometidos en un trabajo de escritura del mundo sugiere cómo la descripción de la creación debe ser igualmente comprendida dentro de la lógica de una economía de la gracia, que no conserva más que una lejana relación con las técnicas de dominación materiales. Asimismo, no se podría afirmar que en todos los tiempos la autoridad política o la legitimidad del príncipe haya sido apoyada en un conocimiento real del mundo. La ceguera o lo arbitrario del príncipe son igualmente una manifestación de su autoridad suprema y de su arraigo en un mundo ajeno. (El llamado insistente a la política contra los conocimientos especializados que invaden las columnas de nuestros diarios ¿no son una reedición de este axioma?) Para seguir el ejemplo de los saberes sobre las Américas, el plan de reformas y de averiguaciones para la América española, concebido por Juan de Ovando a fines del siglo XVI, no logró la vinculación entre la cosecha de información y la transformación de las instituciones. Los reyes de España reinaban sobre los mundos de los cuales no tenían más conocimiento que por el papel y por la exhibición episódica de nativos americanos, percibidos detrás de los filtros de los dispositivos religiosos, cortesanos, urbanos o festivos. Ellos gobernaban flujos de correspondencia, sin experiencia de los territorios y de las poblaciones implicadas, como nuestros financieros leen la producción y la mercancía en sus pantallas sin localización. ¿Pero acaso los reyes de España tenían una mejor experiencia del ambiente donde se desarrollaba la vida de sus súbditos en la misma Castilla?

[29] Arndt Brendecke, *Imperio e información. Funciones del saber en el dominio colonial español*, Francfort-Madrid, Vervuert-Iberoamericana, 2012.

4. Universalismo asumido y culturalismo moderado

En su último libro, el antropólogo Gérard Lenclund desbarata la contradicción lógica del punto de vista relativista sobre las sociedades y cultura humanas. Sus argumentos consisten en decir que, para afirmar que un hecho social es intraducible e inconmensurable, hace falta haberlo entendido y medido.[30] A esto le podemos añadir que el punto de vista relativista sólo puede ser operativo cuando se ve absolutizado: el relativismo debe afirmar, de forma dogmática o axiomática, que la incapacidad en la que se encuentra el individuo, ajeno a tal o cual realidad social, no tiene remedio porque, de tenerlo, la hipótesis relativista cae por sí sola. Efectivamente, afirmar que el sistema del otro despliega categorías mentales inconmensurables a las del encuestador, procede de la traducción de estas categorías asumidas como inconmensurables. Desde un punto de vista ideológico —sin que este epíteto tome aquí una connotación peyorativa—, desde W. E. B. Dubois hasta Franz Fanon se formó la convicción de que el fin de la segregación racial, en el espacio nacional como en el colonial, libera no sólo el de que es la víctima sino también el del que beneficia a la supremacía blanca.[31] El radicalismo político y la acción combativa de Fanon en el contexto de las guerras de descolonización no había pujado por una epistemología relativista que tan bien sienta a luchadores de tiempos pacíficos, al portavoz del poscolonialismo nacido después de la batalla. Para Fanon, la brutalidad colonial fija al colonizado en una identidad de víctima que encierra a los individuos sobre ellos mismos. De manera simétrica, demuestra que el éxito de la ideología racista no constituye una fatalidad definitiva, y que ella no es la traducción política de una disposición *a priori* de la percepción.[32] La

30 Gérard Lenclund, *L'universalisme ou le pari de la raison. Anthropologie, histoire, psychologie*, París, EHESS-Seuil-Gallimard (Col. Hautes Études), 2013.

31 Magali Bessone, *Sans distinction de race?: une analyse critique du concept de race et des effects pratiques*, París, Vrin, 2013.

32 Magali Bessone, "Franz Fanon en équilibre sur la *color line*", introducción a Franz Fanon, *Œuvres*, París, La Découverte, 2011, pp. 23-43.

experiencia médica, y en particular psiquiátrica, de Franz Fanon sin duda tuvo mucho que ver en esto. Se puede inscribir la dialéctica de la doble liberación en una estela intelectual que se arraiga en el abate Grégoire, Condorcet y Robespierre. Si se rechaza la postura relativista, uno puede entonces conformarse con la idea de que únicamente el anclaje de la posición subalterna da acceso a la inteligibilidad de esta posición.

Las proposiciones más virulentas en sentido contrario, es decir aquellas que afirman con más vigor el dogma del relativismo, parecen emanar de investigadores cuyo objeto puede ser las poblaciones vejadas, pero cuya protesta parecía dirigirse primero a las jerarquías del mundo académico.[33] Se trata de definir una orientación que siga siendo legítima en el campo académico y que sea capaz de desafiar las herencias científicas.[34] Como es normal y deseable, las categorías movilizadas y forjadas en la práctica de las ciencias sociales son objeto de una perpetua crítica en términos de epistemología y de semántica históricas. Basándonos en esta propensión, permanece tentador demostrar que los marcos de descripción y de interpretación más englobantes que producen nuestras disciplinas no son sino otras máquinas de guerra con miras a ocupar un territorio intelectual y académico, en el sentido más polémico, a fin de que otras opciones no tengan la unción universitaria. Así, las nociones de literatura o de historia, para no tomar más que dos ejemplos, pueden ser el objeto de una impugnación de principio. Sobre la primera, la sociología histórica que estudia la función autora y las formas de consumo de las creaciones del lenguaje, revela la existencia de una gama de fenómenos de amplitud mucho más grande que la nomenclatura de los géneros que propone la historia de la literatura desde su invención y la enseñanza que ella ha establecido desde hace

[33] Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe: la pensée postcoloniale et la différence historique*, París, Éditions Amsterdam, 2009; Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2003.

[34] Barbara Weinstein, "History without a Cause? Grand Narratives, World History, and the Post-Colonial Dilema", *International Review of Social History*, 50, 2005, pp. 71-93; *dossier* "Intellectuels en diaspora et théories nomades", Jackie Assayag y Véronique Bénéï (dirs.), *L'Homme*, 156, 2000.

poco menos de dos siglos. Sin embargo, incluso si la noción de literatura está sujeta a historicidad y a su localización, es sobre ella que se apoya el abate Grégoire en su libro de 1808, titulado *De la litterature des nègres*, para imponer la emancipación de los negros y la salida de los blancos de su ignorancia, en un gesto cuyo universalismo, de entrada, no nos parece muy anticuado,[35] no menos que la meditación de Goethe sobre la novela china.

En cuanto a la noción de historia, en las lenguas que no tuvieron la suerte de disponer de dos términos, como *Geschichte* e *Historie*, la cuestión es confusa. Complica distinguir entre hechos acontecidos y el discurso de reconstitución de un pasado a conocer por mediaciones indirectas. Sobre este plano, existen proporciones para un enriquecimiento de los registros disponibles. Un buen ejemplo podría ser el libro de síntesis publicado por Jean-Louis Margolin y Claude Markovits, *Les Indes et l'Europe. Histoires connectées, XVe-XXIe siècle*.[36] El proyecto resulta ambicioso en extremo, como todo libro que arriesga. En esa historia moderna y contemporánea de las relaciones establecidas entre sociedades europeas y las de Asia meridional, los autores no caen en la trampa de recitar el catecismo que tantos epígonos siguen profesando con el *Orientalismo* de Edward Saïd[37] en la mano. De entrada, aquí tenemos un Occidente plural y en constante proceso de cambio frente a un mundo, inclusive, mucho más plural. De esa diversidad los propios europeos son conscientes, a pesar de haber surgido muchos malentendidos, desde el inicio de las navegaciones abiertas por Vasco da Gama. Al menos, en lo que toca a los primeros siglos de esa historia compartida, los autores no dejan de subrayar que, por su cantidad y por su naturaleza, no hay punto de comparación entre la documentación emanada de sociedades europeas y las de sociedades del sur asiático. Para que quede claro, explican que disponemos de muchísimas más infor-

[35] L'abbé Grégoire, *De la littérature des nègres*, (1808), en Écrits *sur les Noires*, Rita Hermon-Belot, Roger Little (eds.), tomo I, París, L'Harmattan, 2009, pp. 103-226.

[36] París, Gallimard, 2015.

[37] Edward Said, *Orientalismo*, Libertarias, 1990.

maciones sobre los últimos rincones del Imperio Romano que sobre el poder central del reino de Camboya de los siglos XVII y XVIII. Claro que la situación que como historiadores heredamos se debe a la falta de voluntad de conservación de los escritos y de aquellas técnicas que hubieran permitido lograr esa meta. Es más, la relación entre el número de viajeros europeos a Asia meridional y el de las personas que visitaron Europa desde esa región, es de una proporción de cien a uno. Con esa proporción es evidente que la acumulación de informaciones de las gentes de una región sobre las de la otra no pueden ser homólogas, ni siquiera comparables. Ese argumento va en la dirección, diseñada antaño, por Bernard Lewis, a propósito del deseo desigual para viajar a tierras del Otro, entre cristianos y musulmanes entre los siglos XV y XIX. Es de sobra sabido que esa aseveración, por veraz que sea, ha sido tachada de orientalismo...

Sin embargo, es exactamente esta asimetría fundamental la que ha empujado a algunos autores de la corriente poscolonial: Dipesh Chakrabarty, Gayatri Spivak o Walter Mignolo, entre otros, a querer salir de lo que han percibido como un *impasse*. Lo hicieron cuestionando el marco disciplinario de las ciencias históricas mismas. En efecto, se acusa al montaje intelectual de las ciencias sociales de no poder proporcionar un equipamiento trascendental capaz de tratar por igual las huellas del pasado de las sociedades o de las poblaciones que no dejaron el mismo tipo de huellas que aquellas sobre las cuales la historia se constituyó en Occidente en tanto que ciencia social, sociedades como la de Bengala precolonial o los Andes precolombinos. Todo acercamiento que elabore la constatación empírica de que existe una asimetría entre los tipos de discurso producidos en las diversas sociedades puede encontrarse afectado por una sospecha de hegelianismo sumario o de adhesión a los postulados evolucionistas más grotescos. Tener en cuenta esta imposible simetría descansa en un universalismo metodológico de principio, y en un segundo momento, se liga inmediatamente a pensamientos de conquista, es decir, al perpetuo gesto colonialista. La disposición que asocia el reconocimiento de las asimetrías y la convicción de

que las ciencias sociales inventan categorías de análisis de valor general, demanda una respuesta que se pueda calificar de poscolonial. Se trata de una especie de relativismo que se prueba en el carácter intraducible de la experiencia local, que permite conducir de una guerra de guerrilla contra la dominación nunca vencida del etnocentrismo europeo. Y esta guerrilla se emprende desde el centro de la máquina de dominación y de atracción más eficaz y, a fin de cuenta, la más duradera que Occidente ha inventado: la universidad. Empezando con algunas de las más influyentes universidades norteamericanas, que si bien parecen por completo separadas de la sociedad sobre las que prosperan, sí han desempeñado el papel de portavoces y amplificadores de un discurso —*ready made*— que paulatinamente se ha movido de la crítica del etnocentrismo europeo a formas de abierta eurofobia.

En el otro extremo parece razonable proponer un marco de trabajo histórico que se apoye en un culturalismo moderado. De sobra sabemos que tal propuesta puede ser impugnada en nombre de una ontología universalista. Esta objeción puede venir, sobre todo, de parte de las investigaciones más formalistas en economía o en ciencias políticas; pero también puede proceder de la constatación perezosa de los recientes progresos de globalización que borra frente a nuestros ojos todas las singularidades culturales. Desde este punto de vista, los historiadores han comprendido, desde hace ya mucho tiempo, que, si tal confusión de objetos de investigación y del cuestionario en la actualidad se les dirige, entonces nuestro propio pasado se volvería nuestra última reserva de alteridad. Con lo cual volveríamos al argumento de Bartolomé Clavero con el que iniciamos el recorrido, pero en una versión ya no movida por la curiosidad de descubrir esa tierra incógnita del pasado, sino por la melancolía de no poder disfrutar ya del placer de conocer realidades ajenas. Pero el culturalismo moderado que propongo, cuya propuesta se pone aquí a consideración, puede ser tachado, ya lo vimos, igualmente de relativismo radical, valga la redundancia. Sin embargo, no parece imposible afrontar, sin drama ni intransigencia, la asimetría de nuestras capacidades de aprehensión de las sociedades del pasado.

La imposible simetría no atañe únicamente a las relaciones entre sociedades europeas y sociedades colonizadas, cuyas formas particulares de producción de discursos, de imágenes, de normas y de creencias obedecen a estilos, marcos y lenguajes que son a la vez comprensibles, pero no análogos a los de las sociedades europeas. Ella concierne mucho más a la distribución profundamente desigual de facultades de expresión y de acceso a los soportes materiales de conservación y de comunicación de la palabra y del pensamiento, entre cuerpos y clases que componen a las sociedades europeas desde la Edad Media. La desproporción colosal en la capacidad para hacerse escuchar no es únicamente una realidad producto de la iniquidad colonial; ella también es parte de la experiencia ordinaria de la desigualdad social, antes y después de toda expansión territorial, imperial, colonial o lejana.

Antonio Manuel Hespanha, en una obra reciente, hace un inventario de todas las categorías de persona que los jurisconsultos del Antiguo Régimen católico definían como afectadas por una debilidad (*imbecilitas*) frente a la mirada estándar de la plena posesión de las facultades acordadas a los hombres por su Creador.[38] Estos seres disminuidos eran las mujeres, los niños, los rústicos, los pobres, sin contar los leprosos, los judíos, los gitanos, los negros, los moros y otro tipo de gentuza. Este inventario negativo muestra a cruda luz que los márgenes de la sociedad son habitados por una inmensa mayoría de personas que la componen, pero que contribuyen de manera secundaria a la producción y la conservación de huellas textuales o figuradas de su experiencia. Si el estándar de referencia diseña un perfil ultraminoritario, nadie lo expresa mejor que Erwin Goffman en su célebre pasaje de *Stigmates*:

> Se puede afirmar sin que sea absurdo que sólo existe en América un solo hombre que no tendría que enrojecer: el joven padre de familia casado, blanco, citadino, nórdico, heterosexual, protestante, con es-

[38] Antonio Manuel Hespanha, *Imbecillitas. As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*, São Paulo, Annablume, 2010.

tudios universitarios, con trabajo, de buena salud, de buen peso, talla suficiente y que practique un deporte.[9]

El historiador debe desenredar, con los materiales de los que dispone, esta asimetría fundamental por la cual la dominación social es redoblada con acciones y, a decir verdad, amplificada por los procesos sociales que ordenan la producción de textos y de imágenes, su clasificación y su preservación. Importantes investigaciones, como las de Giovanni Levi sobre la reproducción transgeneracional del poder y los bienes, o como las de Arlette Farge sobre esos individuos que apenas rozan la gran ciudad sin alterarla, ahí se juega no sólo con los archivos sino, en cierto sentido, contra ellos. Ésta es una manera de afrontar esta asimetría.

A fin de cuentas, el trabajo crítico de los historiadores, desde que dejaron el sendero trazado de la exaltación nacional, y desde que perciben la presencia abrumadora de lo ausente en el discurso dominante, consiste en vivir de esta asimetría, vivir con ella y sobrevivirla.

Traducción del francés: Norma Durán R. A.

Bibliografía

Assayag, Jackie y Véronique Béneï (coords.) (2000). "Intellectuels en diaspora et théories nomades", *L'Homme*, 156.

Aubin, Jean (1996-2006). *Le Latin et l'Astrolabe*, Lisboa-París, CNCDP/Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 3 vols.

Barbara Weinstein (2005). "History without a Cause? Grand Narratives, World History, and the Post-Colonial Dilemma", *International Review of Social History*, 50.

Benveniste, Émile (1991). "Civilisation. Contribution à l'histoire d'un mot", *Problèmes de linguistique générale* (1966), vol I, París, Gallimard.Bessone, Magali (2011). "Franz Fanon

[9] Erwin Goffman, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, París, Éditions de Minuit, 1975, p. 151.

en équilibre sur la *color line*", introducción a Franz Fanon, *Œuvres*, París, La Découverte.

Bessone, Magali (2013). *Sans distinction de race?: une analyse critique du concept de race et des effects pratiques*, París, Vrin.

Bloch, Marc (1928). "Pour une histoire comparée de societés européennes", *Revue de synthèse historique*. Brendecke, Arndt (2012), *Imperio e infomación. Funciones del saber en el dominio colonial español*, Frankfort-Madrid, Vervuert-Iberoamericana.

Chakrabarty, Dipesh (2009). *Provincialiser l'Europe: la pensée postcoloniale et la différence historique*, París, Editions Amsterdam.

Clavero, Bartolomé (1991). *Antidora. Antropología católica der la economía moderna*, Milano, Giuffrè, traducido al francés como *La grace du don*, por Jean-Frédéric Schaub, Albin Michel.

Clendinnen, Inga (1990). "Cortés, Signs, and the Conquest of Mexico, en *The Transmission of Culture in Early Modern Europe*, Anthony Grafton y Ann Blair (eds.), Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

Detienne, Marcel (2000). *Comparer l'incomparable*, París, Editions du Seuil.

_____ (2010). *L'identité nationale, une énigme*, París, Gallimard.

Said, Edward (1990). *Orientalismo*, Libertarias.

Febvre, Lucien, Marcel Mauss, Émile Tonnelat, Alfredo Niceforo, Louis Weber (1930). *Civilisation. Le mot et l'idée*, París, Centre International de Synthèse, La Renaissance du Livre.

Ferreira Furtado, Júnia (2013), *O Mapa que Inventou o Brasil*, Rio de Janeiro, Versal.

Ginzburg, Carlo (1992). *Le Sabbat des sorcières*, París, Gallimard, traducción en español por Muchnik.

Giuseppe Marcocci (2012). *A Consciência de um Império: Portugal e o seu mundo (Sécs. XV-XVII)*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.

Goody, Jack (2010). *Le vol de l'Histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au rest du monde*, París, Gallimard, traducida al español por Akal.

Gruzinski, Serge (2004). *Les Quatre parties du monde: histoire d'un mondializsation*, París, La Martinièrre.

Hespanha, Antonio Manuel (2010). *Imbecillitas. As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*, São Paulo, Annahblume.

Kirshner, Julius (1992). "Antidora: Antropología católica de la economía moderna", *The Journal of Modern History*.

Kojève, Alexandre (2004), *La notion d'autorité*, Paris, Gallimard.

Lenclud, Gérard (2013). *L'universalisme ou le pari de la raison. Anthropologie, histoire, psychologie*, Paris, EHESS-Seuil-Gallimard (Col. Hautes Études).

MacCormack, Sabine (2007). *On the Wings of Time. Rome, the Incas, Spain and Peru*, Princeton, Princeton University Press.

Margolin, Jean-Louis, Claude Markovits (2005). *Les Indes et l'Europe. Histoires connectées, XVe-XXe siècle*, Paris, Gallimard.

Mignolo, Walter (2003). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality an Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

Morieux, Renaud (2008). *Une mer pour deux royaumes. La Manche, frontière franco-anglaise XVIIe-XVIIIe siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

Motchs, Andreas (2001). *Lafitau et l'émergence du discours ethnographique*, Septentrion, Sillery, Quebec, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.

Nordman, Daniel (1998). *Frontières de France. De l'espace au territoire: XVIe-XIXe siècle*, Paris, Gallimard.

Piron, Sylvain (2005). *Le devoir de gratitude. Émergence et vogue de la notion d'antidora au XIII siècle*, Diego Quaglioni, Giacomo Todeschini, Gian Maria Variani, (eds.), Roma, École Française de Rome.

Revel, Jacques (2013). "Comparer les religions au début de XVIIIe siècle", Juan Carlos Garavaglia, Jacques Poloni-Simard y Gilles Rivière, *Au miroir de l'anthropologie historique. Mélanges offerts à Nathan Wachtel*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

Revel, Jacques (1987). "L'histoire au ras du sol", prefacio a la edición francesa de la obra, Giovanni Levi, *Pouvoir au village*, Paris, Gallimard.

Revel, Jacques: http://www.laviedesidees.fr/Le-recit-du-monde.

html, reseña del libro de Jack Goody (2010). *Le vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au rest du monde*, París, Gallimard.

Rita Hermon-Belot, Roger Little (eds.), L'abbé Grégoire (2009). *De la littérature des nègres*, (1808), en Écrits sur les Noires (eds.), tomo I, París, L'Harmattan.

Sahlins, Peter (1996). *Frontières et identités nationales, La France et l'Espagne dans les Pyrénées depuis le XVIIe siècles*, París, Belin.

Sajay, Subrahmanyam (2004). *Explorations in Connected History: From the Tagus to the Ganges*, Delhi, Oxford University Press.

_____ (2004). *Explorations in Connected History: Mughals and Franks*, Delhi, Oxford University Press.

_____ (2012). *Vasco de Gama. Légende et tribulations du vice-roi des Indes*, París, Alma.

Shaub, Jean-Frédéric (2013). "Note About Some Discontent in the Historical Narrative", *Writing the History of the Global: Challenges for the 21st Century*, Maxine Berg (ed.), Londres, British Academy.

Starobinski, Jean (1989). "Le mot civilisation", *Le remède dans le mal. Critique de l'artifice à l'âge des Lumières*, París, Gallimard.

Stengers, Jean (1953-3). "Marc Bloch et l'histoire", en *Annales. Économies, Société, Civilisations*.

Thomaz, Luis Filipe (1994). *De Ceuta a Timor*, Difel, Carnaxide.

Verga, Marcello (2004). *Storie d'Europe*, Roma, Carocci.

Wasserman Soler, Daniel (2010). "Language and Communication in the Spanish Conquest of America", *History Compass*, 8-6.

Werner, Michael, Bénédicte Zimmermann (2004). *De la comparaison à l'histoire croisée*, *Le Genre humain*, París, Editions du Seuil.

_____ (2003). "Penser l'histoire croisée: Entre empire et réflexivité", en *Annales H.S.S.*

Ciencia y saberes en la edad moderna: un espejo para reflexionar sobre el panorama historiográfico en la era de la mundialización[1]

Antonella Romano
Centre Alexandre Koyré-EHESS

La reciente aparición de la *Histoire des sciences et des savoirs (Historia de las ciencias y de saberes)*, coordinada por Dominique Prestre, ha sido precedida por el "descubrimiento" del público en Francia de varias obras que son ya clásicos de la historia de las ciencias *made in UK* o *in USA*.[2] Esta doble coyuntura, fruto del azar edi-

[1] Este artículo se inspira en un conjunto de reflexiones que he desarrollado en los últimos años sobre el estado de la historia de las ciencias en la edad moderna, a partir de mis trabajos sobre historia, sociología, antropología y filosofía de las ciencias, y en mi experiencia como directora del Centro de Investigación de la EHESS del Centro Alexandre Koyré, fundado en 1958. Este lleva el nombre de su fundador desde hace 50 años. Remito a los siguientes textos de mi autoría que alimentan este artículo: "Fabriquer l'histoire des sciences modernes. Réflexion sur une discipline à l'ère de la mondialisation", *Annales HSS*, 2015, pp. 381-408; "Des sciences et des savoirs en mouvement: réflexions historiographiques et enjeux méthodologiques", en *Diaspora. Circulations, Migrations, Histoire*, núms. 23-24, 2014, pp. 66-79 (con L. Kontler, S. Sebastiani, Z.. Török); "Introduction", en *Negotiating Knowledge in Early Modern Empires: A Decentered View*, Nueva York, Palgrave-MacMillan, 2014, pp. 1-22.

[2] Este proyecto editorial se compone de tres volúmenes, construidos según una misma trama analítica. La división en tres volúmenes obedece a la división cronológica, cuya elección es justificada, por los coordinadores de los diferentes volúmenes, en su propia introducción, así como por D. Pestre en la introducción general. Véase D. Pestre, "Écrire une histoire des sciences et des savoirs de longue durée", S. Van Damme, "Un ancien régime des sciences et des savoirs", en *Id.* dir., *Histoire des sciences et des savoirs*, t. 1, *De la Renaissance aux Lumières*, Éditions du Seuil, París, 2015; Kapil Raj y H. Otto Sibum, "Globalisation, science et modernité. De la Guerre de Sept Ans à la Grande Guerre", en vol. 2, *Id.*, *Modernité et Globalisation (1770-1914)*, C. Bonneuil, D. Pestre, "Le Siècle Des Technosciences (depuis 1914)", en *Le siècle des technosciences*, t. 3. Para una lectura crítica, véase R. Chartier, "Sciences et savoirs", *Annales HSS*, 2016, 71/2, pp. 451-464.

torial, nos invita a repensar el papel y las características de ese campo dentro de las ciencias sociales en la actualidad.

Esta cuestión fue abordada regularmente en el transcurso del último medio siglo. Mi hipótesis es que ella conlleva a dos grandes preguntas: la primera, respecto a los contornos precisos y métodos del campo de la historia de las ciencias, en relación a los campos disciplinares que le competen y, segunda, respecto a los objetos y las cuestiones propias del campo, que son hoy cuestionados por las perspectivas globales en ciencias sociales. Tales perspectivas han tenido como efecto, en los últimos decenios, desmembrar el eurocentrismo que era dominante en la construcción de las ciencias y que fue decisivo, como lo veremos, para la emergencia de las mismas.

La amplitud de dichas preguntas no podrá ser desarrollada en todas sus dimensiones en este artículo (ambición que nos confinaría a la arrogancia). Mi reflexión se limitará, entonces, al periodo de la llamada Época Moderna, que ha sido tradicionalmente asociada en Europa a la emergencia de la "revolución científica"; esta reflexión radicará principalmente en la observación de la historiografía francesa, abordará asimismo la cuestión de la globalización, de la historia global de las ciencias, y dialogará particularmente con los trabajos de Simon Schaffer. Cabe señalar que la triple limitación de mi aproximación se debe tanto al carácter circunstancial de mi contribución, como a los límites de mi propia competencia.

En Francia, la cuestión de la historia de las ciencias ha sido tratada principalmente, aunque no de manera exclusiva, en función del lugar que se le ha dado en los debates animados por la revista *Annales*, en sus diferentes generaciones. Ha sido discutida de manera privilegiada con el mundo anglófono y, de manera menos sistemática, con otras tradiciones intelectuales, principalmente occidentales. Este artículo no es el lugar para un análisis geoinstitucional detallado de la historia de esos diálogos o no-diálogos. Queda por hacer, entonces, una cartografía precisa de los ejes de esos intercambios y de sus objetos, pues ello nos permitiría abarcar la variedad de todas estas cuestiones, sus puntos fuertes, sus puntos ciegos y, sobre todo, la diversidad de sus referentes. Una constatación es suficiente por el momento: el

mundo británico y estadounidense vieron nacer, en sus grandes *campus*, proyectos epistemológicos que destacaron por la originalidad de sus aproximaciones. Estas aproximaciones se desarrollaron y se impusieron, en la escala internacional, en función de una hegemonía cultural cuya historia faltaría también por escribir, tanto más porque fue alimentada por un grupo de estudiosos que el exilio político, en ocasiones, condujo a atravesar el océano para huir de las barbaries del periodo de entreguerras.

En el horizonte de las dos últimas décadas del siglo XX, importantes reconfiguraciones historiográficas han afectado el estudio de las ciencias y de las técnicas, de los nuevos retos metodológicos planteados y de la multiplicidad de relaciones con las ciencias sociales, en el marco más vasto de crisis de las ciencias sociales, cuyo diagnóstico ha sido formulado de diferentes maneras y ha tomado diferentes formas. Prueba de ello es precisamente la actualidad editorial evocada con anterioridad y cuyo orden cronológico de aparición es el siguiente: una compilación de artículos publicados por Simon Schaffer en el transcurso de los últimos treinta años, y principalmente en la década de 1990;[3] un libro de historia de las ciencias de Harvard, de Steven Shapin, cuya edición original se remonta a 1994;[4] un texto, escogido en medio de una producción abundante, de la historiadora de las ciencias de Chicago y de Berlín, Lorraine Daston, y publicado por primera vez en 1995.[5] Todos ellos retomaban aproximacio-

[3] Simon Schaffer, *La fabrique des sciences modernes, XVII*e*-XIX*e *siècle*, trad. F. Aït Touati, L. Marcou y S. Van Damme, París, Éditions du Seuil, 2014.

[4] Steven Shapin, *Une histoire sociale de la vérité. Science et mondanité dans l'Angleterre du XVII*e *siècle*, trad. S. Couvoux y A. Steiger, París, La Découverte (1994), 2014.

[5] Lorraine Daston, *L'économie morale des sciences modernes. Jugements, émotions et valeurs* (1995), trad. S. Lézé, La Découverte, París, 2014. El artículo se acompaña de dos textos de Stéphane van Damme, "Lorraine Daston et la nouvelle histoire intellectuelle des sciences", pp. 7-18, y "Nous n'avons jamais été désintéressés: les sciences entre moralisation, éthique et affects", pp. 65-108. Stéphane van Damme, actor importante de la comunidad internacional de historiadores de las ciencias, es el autor de numerosos trabajos que han contribuido ampliamente a la renovación del campo para la época moderna. Nos limitaremos aquí a citar su último libro: *À toutes voiles vers la vérité. Une autre*

nes epistemológicas diferentes, constituidas o no como programa, en diálogo directo o indirecto, unas con otras.

De igual manera, un punto en común entre esas tres traducciones tiende a soslayarse cada vez más en las ciencias sociales, en el corto o largo plazo. Esos autores, cuya lectura es propuesta al público general en Francia, son especialistas de la Época Moderna, y no solamente de lo contemporáneo. Y al menos desarrollaron sus investigaciones en torno a amplios periodos, que atraviesan con frecuencia la tradicional línea francesa de fractura de la Revolución.[6] Así, cada uno de esos autores —por ello resulta interesante confrontarlos— divide la "modernidad" en etapas que les son propias y con puntos de anclaje distintos. Sin embargo, todos despliegan sus cuestionamientos en función de momentos más antiguos. A través de ese trabajoparticiparon, entonces, en el cuestionamiento del paradigma a partir del cual se construyó el gran relato de la "revolución científica", concebido plenamente como constitutivo de la entrada de las sociedades europeas en la modernidad.[7]

El periodo "moderno": laboratorio de un nuevo diálogo entre historia de las ciencias y ciencias sociales

El inicio de la década de 1990 estuvo marcado por un profundo cuestionamiento de los paradigmas tradicionales, a partir de los cuales la "modernidad" de la ciencia había sido pensada y escrita hasta entonces. Al respecto, la aparición de *Galileo, courtier* (*Galileo cortesano*) de Mario Biagioli, en una prestigiosa casa editorial universitaria estadounidense, causaba revuelvo en torno a los genios

histoire de la philosophie au temps des Lumières, París, Éditions du Seuil, 2014. Contribuyó, finalmente, a la traducción de la compilación de Schaffer, citada más arriba.

[6] De la vasta producción de Steven Shapin, señalamos la importante contribución a la historia contemporánea de los científicos, *The Scientific Life: A Moral History of a Late Modern Vocation*, Chicago, Chicago University Press, 2008.

[7] Para Schaffer, el paradigma estaba decididamente sobrepasado en el estudio de la controversia entre Robert Boyle y Thomas Hobbes. En el caso de Lorraine Daston, además de Van Damme citado más arriba, véase Didier Fassin, "Les économies morales revisitées", *Annales hss*, 64-6, 2009, pp. 1237-1266.

de la "revolución científica", proponiendo leer la obra del gran toscano bajo el prisma de una estrategia de la corte.[8] Recuperando la perspectiva desarrollada por Norbert Elias sobre las sociedades de las cortes del Antiguo Régimen, proponía un desplazamiento de la investigación sociológica de las ciencias hacia la corte y hacia el príncipe, que bajo su pluma aparecían como los principales centros de innovación científica. Al hacer esto, Biagioli le daba un nuevo aire a los estudios galileanos, en la misma línea que Pietro Redondi, quien había cometido una primera herejía al publicar su *Galilée hérétique*, cuyo objetivo era una lectura de los motivos y de las consecuencias del proceso legal hecho a Galileo bajo el ángulo de la filosofía tomista.[9] La desacralización de la figura mítica de la "ciencia italiana", a través de una aproximación desde la microhistoria, primero, y luego desde la sociología de las ciencias, marcaba un giro crítico en la disciplina, alimentado también por la investigación de los autores-héroes del mundo británico.

En 1993, aparecía en Francia la traducción de *Léviathan et la pompe à air* (*Leviatán y la bomba de vacío*) de Shapin y Schaffer, un libro de 1985 consagrado al estudio de una controversia: la querella sobre el vacío, que opuso a Thomas Hobbes y Robert Boyle hacia la mitad del siglo XVIII.[10] Al colocar la controversia al centro del libro, los dos autores sugerían de manera magistral que la imposición de lo verdadero era más un asunto de construcción social que de la universalidad de la verdad. De esa manera, tomaban claramente partido por la sociología contra la filosofía, en un campo en que la aproximación epistemológica era desarrollada principalmente por los filósofos.

[8] Mario Biagioli, *Galileo, Courtier: The Practice of Science in the Culture of Absolutism*, Chicago, University of Chicago Press, 1993. Traducido al español por Alianza. No es seguro que el libro de Mario Biagioli haya circulado en el espacio de trabajo francés, pero su conocimiento ha sido, sin duda, facilitado por la publicación, dos años más tarde, de su artículo, "Le prince et les savants. La civilité scientifique au XVIIe siècle", *Annales HSS*, 50-6, 1995, pp. 1417-1453.

[9] Pietro Redondi, *Galilée hérétique*, trad. M. Aymard, Paris, Gallimard, 1988.

[10] Steven Shapin y Simon Schaffer, *Léviathan et la pompe à air. Hobbes et Boyle entre science et politique* (1985), trad. T. Piélat, Paris, La Découverte, 1993.

La aparición de esos dos libros en el panorama francés fue el signo de la entrada de la historiografía anglófona —compuesta de tradiciones muy diferentes— en un mundo aún replegado en una visión francesa de la disciplina y de sus referentes.[11] Pero también significó la posibilidad de una revisión del gran relato de la ciencia moderna, dentro de la cual Alexandre Koyré fue el principal representante a mitad del siglo XX,[12] autor del acercamiento entre la historia y la historia de las ciencias, tradicionalmente dominada por los filósofos y orientada principalmente hacia la epistemología de las ciencias físico-matemáticas; sin embargo, Koyré había permanecido como un hombre de "la historia del pensamiento científico",[13] tal como señala el título de su puesto al interior de la nueva VI sección de la Escuela Práctica de Altos Estudios (Ciencias económicas y sociales), creada gracias al apoyo activo de Fernand Braudel. El centro de investigación en historia de las ciencias y técnicas, que fue anexado en 1958, tomó su nombre dos años después de su muerte, ocurrida en 1964, y continuó el programa de investigación que él había forjado.

[11] Desde 1982 aparecía Michel Callon y Bruno Latour (coords.), *La science telle qu'elle se fait. Anthologie de la sociologie des sciences de langue anglaise*, París, Pandore, retomada en 1991 en las ediciones de La Découverte, cuya recepción inmediata requiere un estudio. Mientras tanto, subrayaremos que dos contribuciones de Shapin se volvieron también accesibles en francés: "Une pompe de circonstance: la technologie littéraire de Boyle" (1984), pp. 37-86; "La politique des cerveaux: la querelle phrénologique au XIXe siècle à Edimbourg" (1975), pp. 146-199.

[12] Sobre Alexandre Koyré, dos publicaciones recientes proponen una contextualización renovada de su vida y de su trabajo: P. Zambelli, *Alexandre Koyré in incognito*, Florencia, Olschki, Biblioteca di "Galilaeana", vol. 5, 2016; J. Seidengart (dir.), *L'Vérité scientifique et vérité philosophique dans l'œuvre de Alexandre Koyré*, París, Les Belles Lettres, 2016.

[13] Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1957. Sus dos mayores trabajos se titulan: *Études d'histoire de la pensée philosophique*, París, Armand Colin, 1961, y *Études d'histoire de la pensée scientifique*, París, PUF, 1966. Sobre Alexandre Koyré, véase Pietro Redondi (ed.), número especial, "Science: The Renaissance of a History", *History and Technology: An International Journal*, 4-1/4, 1987; Alexandre Koyré, *De la mystique à la science. Cours, conférences et documents (1922-1962)* (1986), P. Redondi (ed.), París, Éditions de l'EHESS, 2016.

Más allá de Francia o de Estados Unidos, la importancia de Koyré ha sido determinante, dado que el modelo que propuso en torno a la ruptura epistemológica —que hace pasar al hombre del mundo cerrado al universo infinito—, ha permitido entender la entrada de la humanidad en la modernidad, al remplazar el modelo teológico por el modelo matemático de la naturaleza. De manera que tal propuesta logró imponerse como una clave de lectura de la Época Moderna. Asimismo, en el caso del mundo hispánico, las historiografías de las ciencias de España y de América latina, escritas durante mucho tiempo por separado, compartieron el mismo marco de análisis. En España, ese modelo no fue solamente adoptado, sino que también explicaba la persistente fuerza de la "leyenda negra", asumida por la historiografía clásica, y el carácter generalmente nacionalista de su rechazo, particularmente en el contexto político del franquismo. De igual manera, observamos la importancia de la historiografía de los "grandes descubrimientos", que sustituyó al estudio de la ciencia moderna.[14] En América, ésta sirvió de fundamento de la versión criolla del discurso historiográfico. En el caso de México, encontramos sus rastros en la obra, por lo demás impresionante, de Elías Trabulse,[15] y de manera más general, en las

[14] Para un abordaje reciente de la cuestión: William Eamon y Víctor Navarro Brotons (eds.), *Beyond the Black Legend: Spain and the Scientific Revolution / Más allá de la leyenda negra: España y la revolución científica*, Soler, 2007. Sobre la historiografía de los grandes descubrimientos, en mi conocimiento ninguna respuesta crítica ha sido llevada a cabo, lo que no resta el valor de los muy numerosos trabajos de primera mano. Entre las investigaciones que han tomado un ángulo distinto, referimos particularmente a E. Martínez Ruiz (dir.), *Felipe II, la ciencia y la técnica*, Madrid, Actas, 1999, que siguió la vía de la investigación de D. Goodman, *Power and Penury: Government, Technology and Science in Philip II's Spain*, CUP, 1988.

[15] Referimos, principalmente para esta contribución, a *Ciencia y religión en el siglo XVII*, México, El Colegio de México, 1974 (Nueva Serie, 18), resultado de su tesis de doctorado; *Historia de la ciencia en México*, 5 vols, México, Conacyt/Fondo de Cultura Económica, 1983-1989; *La ciencia y la técnica en el México colonial*, México, 1982; *El círculo roto. Estudios históricos sobre la ciencia en México*, México, Secretaría de Educación Pública, 1982; *La flora de la Nueva España (I)*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1990; *La ciencia y la tecnología en México*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1990; *Historia de la ciencia y la tecnología*, México, El Colegio de México, 1991; *La fauna de la Nueva España*

historiografías latinoamericanas, preocupadas por escribir historias conforme a tal esquema de modernización y asumiendo la idea de que la ciencia y la tecnología modernas habían llegado con la colonización europea, que difundía la modernidad desde las metrópolis hacia las periferias. Paralelamente, la historiografía estadounidense, durante mucho tiempo, guardó un silencio casi total sobre esa parte de la historia del mundo y sobre las eventuales herencias hispánicas de su propia historia de la ciencia, en un momento en el cual la historia y la antropología eran distintas y estaban muy separadas.

Por otra parte, las diferentes situaciones relacionadas con el paradigma de la "revolución científica" condujeron, durante largo tiempo, a una suerte de doble naturalización de fronteras, temáticas y geográficas. Entre las numerosas consecuencias de ese fenómeno, se encuentran algunas insospechadas que han desempeñado un rol importante para el mundo hispánico. Por ejemplo, hubo poco lugar para una historia de las ciencias en el Imperio Español y cuando se hizo, fue bajo el doble impulso de la historiografía española de los grandes descubrimientos y de la historiografía poscolonial de origen estadounidense, en este campo, animada por una nueva generación de investigadores instalados en Estados Unidos, quienes reivindicaban para América británica un lugar en la vida política contemporánea, como en el pasado colonial del continente, frente a una aproximación *White Anglo-Saxon Protestant* de la historia.[16]

III, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1991; *Ciencia y tecnología en el Nuevo Mundo*, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica/Fideicomiso Historia de las Américas, 1994.

[16] Al respecto, el artículo publicado por Cañizares-Esguerra, "Iberian Science in the Renaissance: Ignored How Much Longer?", *Perspectives on Science*, 2004, vol. 12, núm. 1, p. 86-124, pudo construir el manifiesto de una nueva generación que, en seguida, continuó publicando en esa línea. Este autor apenas publicado en 2001, *How to Write the History of the New World, Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*, Stanford University Press, y, actualmente es una referencia para la cuestión, más allá de numerosas cuestiones planteadas por el libro; también es autor de, *Nature, Empire, and Nation. Explorations of the history of science in the Iberian world*, Stanford, Stanford UP, 2006; Antonio Barrera-Osorio, *Experiencing Nature: The Spanish American Empire and the Early Scientific Revolution*, Austin, University of Texas Press, 2006; D. Bleichmar, P. de Vos, K. Huffine, K. Sheehan (eds.), *Science in the Spanish and Portuguese empires, 1500-1800*, Stanford, Stanford University Press, 2009;

En los últimos dos decenios, la internacionalización de la formación científica española produjo un acercamiento de investigadores españoles con colegas de Inglaterra, como lo muestra el papel que ha tenido la Universidad de Cambridge en la formación de nuevas generaciones de investigadores, como lo son los trabajos realizados por José Pardo y Juan Pimentel sobre la Época Moderna.[17] El dinamismo de la investigación en América Latina, que no podrá ser analizado aquí, permitió realizar una investigación sobre el Imperio Español, incluso sobre los imperios ibéricos, en los países latinoamericanos, en diálogo con el mundo.[18]

Así, en la década de 1990, las investigaciones surgidas del otro lado del canal de la Mancha o del Atlántico, resultado de otras disciplinas vecinas, invitan a pasar de la historia de las ciencias como historia del pensamiento, a la historia de las ciencias y de los saberes prácticos; de los textos a los individuos y a colectivos sociales, así como hacia las dinámicas políticas o económicas al interior de las cuales se planteaba la pregunta del "hacer ciencia". El estudio de controversias científicas, heredadas de los *science studies*, así

M. Portuondo, *Secret Science. Spanish Cosmography and the New World*, Chicago, University of Chicago Press, 2009.

17 Para J. Pimentel, véase *El Rinoceronte y el Megaterio. Un ensayo de morfología histórica*, 2010; *Id.*, *Testigos del mundo. Ciencia, literatura y viajes en la Ilustración*, Marcial Pons Historia, 2003; y los numerosos trabajos colectivos sobre la literatura de viaje y la historia de la objetividad, en colaboración. Para José Pardo Tomás, *Un lugar para la ciencia. Espacios de práctica científica en la sociedad hispana del siglo XVI*, Tenerife, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia/ La Orotava, 2006; *Id.*, *El médico en la palestra. Diego Mateo Zapata (1664-1745) y la ciencia moderna en España*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2004, a los que se añaden trabajos colectivos: *Medical Cultures in the Early Modern Spanish Empire*, Ashgate, Farnham, 2014 (con J. Slater y M. L. López Terrada); *Geografías médicas. Orillas y fronteras culturales de la medicina hispanoamericana, siglos XVI y XVII*, México, CEIICH-UNAM, 2013 (con Mauricio Sánchez Menchero). Conviene también señalar que en España fue publicado uno de los primeros libros de Simon Schaffer, bajo el título de *Trabajos de cristal: Ensayos de historia de la ciencia, 1650-1900*, trad. M. Martínez Lage y J. Pimentel, Madrid, Marcial Pons, 2011.

18 A título de ejemplo, N. Kwiatwovski, *Historia, progreso y ciencia. Textos e imágenes en Inglaterra, 1580-1640*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2009; M. Nieto Olarte, *Las máquinas del imperio y el reino de Dios. Reflexiones sobre ciencia, tecnología y religión en el mundo atlántico del siglo XVI*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2013, en una bibliografía muy abundante y centrada en los siglos XVIII y XIX.

como el de los patronatos y de las sociabilidades respectivamente, diversificaban el tipo de objetos y actores tomados en cuenta. Por vías distintas, y con un desfase de producción de casi diez años, estas obras abrían nuevas vías para la historización de la producción de la ciencia. Confirmaban la posibilidad de pensar en Francia el giro post-koyreano, en el momento en que otros indicadores subrayaban que el tiempo de la ciencia en contexto había llegado,[19] así como el de la interdisciplinariedad, al menos a París.

Filósofos, historiadores, antropólogos, economistas y sociólogos, especialistas o no de las ciencias, fueron reunidos en el volumen colectivo *Des sciences et des techniques, un débat*[20] *(Ciencias y Técnicas, un debate)*, publicado en 1998, que, sin haberse centrado en el periodo moderno, permitió establecer una buena cartografía de las cuestiones del momento. Ese debate, iniciado en Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, proponía una renovación del campo, como lo señalaba un cierto número de artículos publicados en *Annales* durante ese periodo. En 1995, Dominique Pestre firmaba así una suerte de manifiesto "por una historia social y cultural de las ciencias".[21] Desde ese título, se presentaba como el portavoz de una nueva historia de las ciencias *made in France*, susceptible de estar en la misma línea que *Annales*, que se había reconfigurado en los dos decenios precedentes.[22] De igual forma, consideraba la posibilidad de esa renovación, en vínculo con un conjunto de autores venidos del mundo anglófono, quienes habían contribuido a la formación de lo que desde entonces convino en llamarse *science studies*. Se

[19] La revista de título evocador *Science in Context* fue también fundada en 1987.

[20] Roger Guesnerie y François Hartog (dirs.), *Des sciences et des techniques. Un débat*, París, Éditions de la EHESS, 1998.

[21] Dominique Pestre, "Pour une histoire sociale et culturelle des sciences, nouvelles définitions, nouveaux objets, nouvelles pratiques", *Annales HSS*, 50-3, 1995, pp. 487-522.

[22] Remitimos aquí a Jacques Le Goff y Pierre Nora (dirs.), *Faire de l'histoire*, vol. 1: *Nouveaux problèmes*; vol. 2: *Nouvelles approches*; vol. 3: *Nouveaux objets*, París, Gallimard, 1974, cuyo título del artículo de Pestre, "Pour une histoire sociale...", *art. cit.*, retoma la tripartición.

apoyaba también en el diálogo con el Centro de Sociología e Innovación, fundado en la Escuela de Minas en 1967, donde la investigación realizada por Michel Callon y Bruno Latour proponía una "sociología de la traducción", fundada en una teoría del actor-red *(Actor-Network Theory)*, a partir de encuestas sobre la antropología de las ciencias y de las técnicas, sobre las políticas de la investigación y de la innovación, y sobre la construcción de mercados y sus usos.[23] Es significativo que Pestre haya escogido la revista de *Annales* para publicar y no la *Revue d'histoire des sciences (Revista de historia de las ciencias)* o la *Revue de synthèse* (*Revista de síntesis*), portavoz de otras tradiciones epistemológicas, inscritas desde hace muchos años en el panorama francés (y cuya historia debe aún ser escrita), pero poco receptivas, hasta la fecha, a las proposiciones de la sociología.

Des sciences et des techniques, un débat había movilizado una comunidad más vasta de especialistas en ciencias sociales, dando así a conocer las líneas de división y de recomposición entre diferentes corrientes reagrupadas detrás de un estandarte disciplinario, ya sea de la filosofía, la historia, la antropología o de la sociología. La sociología de las ciencias era representada por Bruno Latour.[24] Él, quien dialogaba regularmente con el mundo

[23] Michel Callon, "Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins-pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc", número especial: "La sociologie des sciences et des techniques", *L'Année Sociologique*, 3e s., 36, 1986, pp. 169-208. La versión inglesa apareció en el mismo año: John Law (ed.), *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?*, Londres-Boston, Routledge/Kegan Paul, 1986. Para una síntesis, véase Madeleine Akrich, Michel Callon y Bruno Latour, *Sociologie de la traduction. Textes fondateurs*, Paris, Presses des Mines, 2006. Véase también Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.

[24] Bruno Latour, "Les chantiers actuels des études sociologiques sur les sciences exactes"; Guesnerie y Hartog, *Des sciences...*, *op. cit.*, pp. 11-24. El título modesto de esta contribución era rápidamente desmentido por la definición de los *science studies* propuesta abiertamente: "(...) dominio hasta ahora marginal y que reúne o que da nuevamente formato a preocupaciones venidas de la historia, de la filosofía, de la sociología, de la antropología, de la economía y de la fisiología aplicadas a las prácticas científicas y técnicas, tal cual son elaboradas en los laboratorios y en las oficinas de estudios" (p. 11). Véase

anglófono, británico o estadounidense, y que desempeñaba un rol importante en las operaciones de traducción evocadas más arriba, representaba una nueva perspectiva de investigación en el panorama francés, pero no era el único. Estaba esa otra propuesta de renovación, que, sin ser programática, se apoyaba en la historia, con la contribución de Jean-Claude Perrot. Una tercera perspectiva miraba, más discretamente, del lado de la epistemología y de la filosofía de las ciencias, principalmente a través del *dossier* sobre la objetividad científica propuesta por Daston. La técnica encontraba, así, su lugar como objeto y reto social de primer plano. Y era abordada en tres secciones: innovación, cultura material y economía. Aunque de manera significativa el proyecto de Koyré no encontraba lugar alguno, su formulación hecha al final de la guerra prometía escribir una "historia de las ideas filosóficas y científicas" revigorizada por el diálogo con la historia.[25]

Historia de las ciencias e historia: diálogo y espejo

En efecto, alrededor de la década de 1990, el debate sobre la "revolución científica", tal cual había iniciado del otro lado del Canal, se había alejado bastante de las propuestas koyreanas, y también de la herencia de una concepción positivista de la historia de las ciencias, que había marcado todavía la década de 1970. En cambio, precisamente porque había sido iniciada más allá de Francia, la crítica del paradigma no había afectado al conjunto de la profesión —que ya estaba atravesada por divisiones internas—, y los trabajos sobre la ciencia galileana o sobre la ciencia clásica habían continuado su desarrollo, centrados en las grandes figuras (Galileo, René Descartes, Isaac Newton) inscritas en los primeros rangos de los panteones nacionales.[26] Esas publicacio-

también Dominique Pestre, *Introduction aux science studies*, París, La Découverte, 2006, que hizo la síntesis de las reflexiones precedentes y las desarrolló.

[25] Véase *supra*.

[26] Sobre el caso de Descartes, véase François Azouvi, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Paris, Fayard, 2002; Stéphane van Dam-

nes reposaban sobre un importante trabajo de lectura crítica y de edición de textos, representativos de la alianza entre la filología y filosofía. Dejando a los historiadores el trabajo de aventurarse en terrenos considerados secundarios como figuras menores y categorías sociales cuyo estudio en ese momento no provenía de las agendas de los historiadores de las ciencias— y cuestiones sobre redes o publicaciones científicas. Sin embargo, mantenían una distancia que provenía, principalmente, de la ignorancia de los trabajos cada vez más numerosos que, en el estilo de Joseph Needham, desplazaban la investigación sobre la revolución científica fuera de los territorios ordinarios de la modernidad, a saber, de Europa.[2] Sin duda, se había comenzado a desconfiar del género de los grandes relatos, pero no habían adquirido aún toda su visibilidad la multiplicidad de objetos que ya se encontraban señalados como objeto de estudio de los historiadores y que debían contribuir a la recomposición de un campo que no se había unificado. Sólo algunos esbozos identificados, como "el desarrollo, entre los historiadores, de

me *Descartes. Essai d'histoire culturelle d'une grandeur philosophique*, París, Presses de Sciences Politiques, 2002. Podría hacerse el mismo tipo de trabajo sobre todos los "héroes nacionales" y leer la historiografía que les fue dedicada como un proceso de "nacionalización" en la línea de un tipo de historia de las ciencias constituido como género a partir de la época de las Luces; Sobre Galileo, véase Ludovico Geymonat, *Galilée* (1957), trad. F.-M. Rosset, R. Laffont, París, 1968.

[2] El programa "Science et Empires" es animado por la comisión del mismo nombre, que proviene de la división de historia de las ciencias de la Unión Internacional de Historia y de Filosofía de las Ciencias y Tecnologías. Entre las publicaciones de este campo, véase Roy MacLeod, Philip F. Rehbock (ed.), *Nature in its Greatest Extent. Western Science in the Pacific*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1988; Catherine Jami, Patrick Petitjean y Anne-Marie Moulin (dirs.), *Science and Empires: Historical Studies about Scientific Development and European Expansion*, Dordrecht, Kluwer, 1992. Por importante que fuera, y porque indicaba la capacidad de la investigación francesa a estar presente en ese campo —conviene recordar aquí la publicación de Roshdi Rashed (dir.), *Histoire des sciences arabes*, 3 vols., París, Éditions du Seuil, 1997—, no fue sino antes del fin de la década de 1990 que una aproximación de este tipo comenzó a asentarse en el panorama más ordinario de la historia de las ciencias, principalmente en el marco de los seminarios del Centro de Investigación en Historia de las Ciencias y Técnicas.

investigaciones acerca de una forma u otra de la historia de las ciencias y las técnicas".[28]

La entrada silenciosa de los historiadores en el tema puede ser leída como uno de los grandes resultados de la cosecha que siguió al "giro crítico" de los *Annales*, vinculado a los grandes trabajos abiertos en el campo de la historia social de la cultura de las décadas 1970-1980. Tales trabajos fueron de diferente tipo: las investigaciones sobre la socialización de la Ilustración, sobre las correspondencias y sobre las redes científicas, incluso sobre la República de las Letras y de las Ciencias, a la manera de Daniel Roche;[29] trabajos que trataban sobre la revolución de la imprenta, el libro y sus lectores, en el estilo de Henri-Jean Martin y de Roger Chartier;[30] las nuevas investigaciones sobre la historia de la geografía o de la naturaleza del espacio, en la línea de Bernard Lepetit y de Daniel Nordman;[31] las publicaciones sobre las ciencias del Estado y de la gestión de territorios, en torno de J.-C. Perrot,[32] o las publicaciones, cercanas, de las ciencias del hombre y del naturalis-

[28] Éric Brian, "Action et abstraction. Notes d'actualité sur l'histoire des sciences", en Guesnerie y Hartog, *Des sciences…*, *op. cit.*, p. 41. Véase, además *Id.*, "Ce que l'histoire des sciences peut apprendre de l'histoire. Le cas de l'Académie Royale des Sciences à l'époque moderne", *La science à l'époque moderne*, París, Presses de l'Université de París-Sorbonne, 1998, pp. 59-70, publicado bajo el auspicio de la Asociación de Historiadores Modernistas de las Universidades.

[29] Daniel Roche, *Le siècle des Lumières en province. Académies et académiciens provinciaux. 1680-1789*, Mouton-París-La Haya, 1978; *Id.*, *Les Républicains des lettres. Gens de culture et Lumières au XVIII siècle*, París, Fayard, 1988.

[30] Elizabeth L. Eisenstein, *La révolution de l'imprimé à l'aube de l'Europe moderne* (1983), trad. M. Sissung y M. Duchamp, París, La Découverte, 1991; en la tradición francesa inaugurada por Lucien Febvre: Henri-Jean Martin y Roger Chartier (dirs.), *Histoire de l'édition française*, 4 vols., París, Promodis (1982-1986).

[31] Entre los trabajos de Bernard Lepetit, *Carnet de croquis. Sur la connaissance historique*, París, Albin Michel, 1999.

[32] Jean-Claude Perrot, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique, XVII-XVIII siècles*, París, EHSS, 1992; Marie-Noëlle Bourguet, *Déchiffrer la France. La statistique départementale à l'époque napoléonienne*, París, Éditions des Archives Contemporaines, 1988; Éric Brian, *La mesure de l'État. Administrateurs et géomètres au XVIII siècle*, París, Albin Michel, 1994.

mo, alrededor de Jacques Roger.[33] En su prolongación, se operaba también un desliz hacia la crítica del paradigma de la Revolución Industrial, con una generación más joven que se inscribía también en el debate abierto por Margaret Jacob sobre los vínculos entre revolución científica, la Revolución Industrial y el comienzo del capitalismo.[34] Entre esas diferentes líneas de investigación, los puentes tendidos fueron numerosos y constantes, tenían en común el reanudar el hilo conductor de un diálogo entre las ciencias y las técnicas, roto por el gran relato de la "revolución científica". En otras palabras, aunque Francia no había tenido su controversia unificadora y emblemática de una nueva manera de ver las ciencias en la edad moderna, sus investigadores sí abordaban frontalmente la cuestión de una modernidad múltiple.

Así, una "nueva historia de la ciencia" se dibujaba a mitad de la década de 1990, al mismo tiempo que aparecía un mapa modificado para realizar trabajos futuros: sobre los lugares no institucionales de la ciencia, desde los talleres tipográficos a los salones o a los cursos, de los *coffee houses* a los almacenes, trabajos que tratarían tanto las prácticas científicas como los conceptos, así como las circulaciones, sin que éstas se limitaran únicamente al simple proceso de su difusión. Estas nuevas maneras de hacer, que bosquejaban planes de trabajo diferentes, aceleraban la crisis del paradigma de la "revolución científica", entendida como una ruptura epistemológica generada por individuos excepcionales y centrada en temas de la naturaleza estrictamente intelectual. En otros términos, durante la década de 1990 la presencia de historiadores en los debates epistemológicos y teóricos que irrigaban a las ciencias sociales

[33] Jacques Roger, *Buffon: un philosophe au jardin du roi*, París, Fayard, 1989; *Id.*, *Pour une histoire des sciences à part entière*, C. Blanckaert (ed.), París, Albin Michel, 1995; Claude Blanckaert (dir.), *Le terrain des sciences humaines. Instructions et enquêtes (XVIIIe-XXe siècle)*, París, L'Harmattan, 1996; Pietro Corsi, *Lamarck: Genèse et enjeux du transformisme, 1770-1830* (1983), trad. D. Ménard, París, CNRS Éditions, 2000.

[34] Margaret Jacob, *The Cultural Meaning of the Scientific Revolution*, Nueva York, Knopf, 1988; Philippe Minard, *La fortune du colbertisme. État et industrie dans la France des Lumières*, París, Fayard, 1998; Liliane Hilaire-Pérez, *L'invention technique au siècle des Lumières*, París, Albin Michel, 2000.

invitaba a identificar diferentes registros epistemológicos, a partir de los cuales evaluar la legitimidad de los enunciados científicos y de las comunidades que contribuyen a producirlos.

En ese momento, la recepción en Francia de los trabajos de Shapin y Schaffer se llevaba a cabo tanto a partir de su potencial cercanía con los cuestionamientos de los historiadores, como por su contribución al refuerzo de los *sciences studies*, hasta entonces poco visibles. Es lo que señalaba la reseña que Chartier dedicó, en *Le Monde des livres* (*El mundo de los libros*), a la traducción del libro sobre la bomba de vacío.[35] Es notable el interés que suscitaron en Chartier

> los temas nuevos y decisivos que son propuestos por la historia de las ciencias: las lógicas específicas que gobernaban las prácticas experimentales, los modos de certificación y las tecnologías de prueba, las formas textuales y materiales de transmisión de los saberes, o incluso los vínculos establecidos entre la concepción de la práctica científica y las modalidades de ejercicio del poder.[36]

Temáticas que son reconocibles y pertinentes para el historiador.[37] Habría que estudiar detalladamente la historia material del libro (que enseguida fue englobada en el "giro material" de la historia de las ciencias sociales), así como el debate sobre las escalas, el pensamiento caso por caso, revitalizado por las mil y un maneras

[35] Reseñas de Shapin y Schaffer, *Leviathan*..., *op. cit.* por Roger Chartier, *Le Monde des Livres*, 28 de enero de 1994, p. VIII; Pietro Redondi, en los *Annales HSS*, 51-2, 1996, pp. 362-364; Gilles Chabaud, en *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 43-2, 1996, pp. 382-384; Loïc Blondiaux, en *Politix*, 8-32, 1995, pp. 176-181. Sobre una crítica de la formación histórica de los historiadores de las ciencias en las décadas de 1980 y 1990, véase Lorraine Daston, "Science Studies and the History of Science", en J. Chandler y A. I. Davidson (eds.), número especial, "The Fate of Disciplines", *Critical Inquiry*, 35-4, 2009, pp. 798-816.

[36] Chartier, reseña..., *art. cit.*, p. VIII.

[37] Dicho esto, es incluso más sorprendente que el libro de Shapin, *Une histoire sociale*..., *op. cit.*, que fue redactado y publicado en su versión original en inglés menos de 10 años después que *Leviathan*, y que constituye una doble prolongación desde el punto de vista metodológico y temático, no haya sido traducido más que recientemente al francés. Sin embargo, era un trabajo importante, audaz e innovador, que se dirigía a un vasto grupo de especialistas venidos de tradiciones intelectuales diferentes.

de hacer la historia global. Estudiar igualmente, las nuevas interrogaciones sobre la imagen y el arte, que nutrieron las propuestas metodológicas y las investigaciones de una nueva generación que practica la epistemología sin los conocimientos necesarios y situándose en el entrecruce de las fronteras disciplinarias.

Sin embargo, si lo que buscamos es dar cuenta del giro de la década de 1990 en el campo de la historia de las ciencias, no es suficiente seguir solamente el hilo conductor de la "revolución científica". Los debates metodológicos y epistemológicos que hemos bosquejado a grandes rasgos, no se limitaron al periodo moderno. Tuvieron como efecto la introducción de una herramienta de análisis: los "regímenes de saber", que invitaban a distinguir las discontinuidades entre configuraciones sociopolíticas y económicas distintas, en lugar de periodos que se seguían al ritmo de rupturas y/o de cambios de paradigmas. A este respecto, así como fue posible hablar de un antiguo régimen de producción de saberes, un número creciente de investigaciones fue capaz de abordar periodos más recientes, haciendo surgir un régimen contemporáneo de tecnociencias.[38]

¿Qué queda hoy de ese momento de refundación crítica? ¿Qué perspectivas abre la nueva cartografía de la investigación? Si bien este artículo no constituye una respuesta exhaustiva y unívoca a estas dos preguntas, desea señalar algunos de sus mayores desplazamientos. Éstos contribuyeron a la expansión ulterior del campo de la "historia de las ciencias y técnicas", poniendo al día nuevas transversalidades disciplinares, más allá del perímetro de las ciencias sociales y, más bien, hacia el lado de las ciencias de la naturaleza, de la tierra o de la vida. Ellas hicieron emerger, bajo una nueva forma, la cuestión de la naturaleza,[39] misma que se en-

[38] Para una formulación de la noción, véase Dominique Pestre, "La notion de régime de savoirs", *Id., Science, argent et politique. Un essai d'interprétation*, Paris, Inra, 2003, pp. 31-36. Notamos, en ese trabajo, como en los siguientes, un eco de los trabajos de François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Éditions du Seuil, 2003.

[39] El estudio conjunto de Philippe Descola y de Bruno Latour es llevado a cabo por Michel de Fornel y Cyril Lemieux, "Quel naturalisme pour les sciences sociales?", M. de Fornel y C. Lemieux (dirs.), *Naturalisme* versus

contraba presente en los debates de la década de 1990, principalmente en los trabajos de antropólogos, y que era abordada según múltiples ejes, desarrollados en programas distintos. La multiplicación de publicaciones, seminarios, coloquios, proyectos colectivos, inseparable de la cantidad de inversiones hechas por organismos públicos de investigación sobre este tipo de cuestiones, es tal que abordar ampliamente los trabajos suscitados por todo ello resulta una tarea extremadamente difícil. Además, y aunque poco visible, la cuestión de la naturaleza estaba ya al centro del manifiesto de los *science studies*, al menos en la manera en que Bruno Latour había establecido el programa, a partir de análisis de las relaciones entre ciencias, técnicas y política. Latour escribía desde 1991[40] que: "La tarea de la antropología del mundo moderno consiste en describir de la misma manera cómo se organizan todas las ramas de nuestro gobierno, incluido el de la naturaleza y el de las ciencias exactas, y explicar cómo y por qué sus ramas se separan, al igual que sus acuerdos". En el mismo momento, y con una visibilidad acelerada debido al reconocimiento institucional, la naturaleza se colocaba al centro de la agenda de los antropólogos, como prueba está la creación de la cátedra de "antropología de la naturaleza" del Colegio de Francia en 2001. Su titular, Philipe Descola, describía el programa en los siguientes términos: "comprender la unidad del hombre a través de la diversidad de los medios de los que se dota para objetivar un mundo del cual no es disociable".[41] La reunión

constructivisme, París, Éditions de EHESS, 2007, pp. 7-25. Véase, de manera más general, Alice Ingold, "Écrire la nature. De l'histoire sociale à la question environnementale?", A. Ingold (dir.), número especial, "Environnement", *Annales HSS*, 66-1, 2011, pp. 11-29.

[40] Latour, *Nous n'avons jamais...*, *op. cit.*, p. 25. En este ensayo iconoclasta por su tono y sus objetos, un parágrafo es dedicado a la "Crise de la critique" (p. 13), a los "tres repertorios distintos para hablar de nuestro mundo: la naturalización, la socialización y la deconstrucción". La naturalización es asociada al comienzo de la neurobiología y a Jean-Pierre Changeux, recusado por el análisis de Latour, que, en las páginas siguientes y en el momento de recalificar lo moderno, se apoya en la investigación de Descola.

[41] Philippe Descola, *Leçon inaugurale. Chaire d'Anthropologie de la Nature*, París, Colegio de Francia, 2001, p. 1. De manera más general, véase *Id.*, *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard, 2005. Sobre el proyecto de Descola, véase la

de esos programas, construidos a partir de contextos diferentes, fue acompañada del desarrollo de otras investigaciones, emanadas de los filósofos de la ciencia,[42] o de antropólogos provenientes de otras latitudes —como Tim Ingold—, quienes se dieron a la tarea de reelaborar o de sobrepasar la frontera entre naturaleza y cultura.[43] Dichos trabajos fueron fecundos y contribuyeron, indudablemente, a la emergencia progresiva de la cuestión ambiental, de la cual la historia de las ciencias y las técnicas experimenta hoy ciertas diferentes formas de reactualización.

Para algunos, esta cuestión se volvió el objeto de una historia distinta: la historia ambiental.[44] Esta última es central en la lectura de nuestras sociedades contemporáneas como sociedades del riesgo.[45] Esta retoma, de una nueva manera, la crítica de la revolución industrial, asociada a la crítica de la razón técnica y en resonancia con el momento contemporáneo de la desindustrialización de las sociedades occidentales. Se nutre, igualmente, de un conjunto

lectura crítica de Gérard Lenclud, "L'universalisme ou le pari de la raison. Note sur (et contre) le relativisme", *L'universalisme ou le pari de la raison. Anthropologie, histoire, psychologie*, París, Gallimard, 2013.

42 Catherine Larrère, *Les philosophies de l'environnement*, París, PUF, 1997; *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, París, Aubier, 1997; "La question de l'écologie. Ou la querelle des naturalismes", número especial, "Naturalismes d'aujourd'hui", *Cahiers Philosophiques*, 127, 2011, pp. 63-79, donde encontramos además una entrevista con Descola; Jean-Marc Drouin, *L'écologie et son histoire: réinventer la nature* (1991), París, Flammarion, 1999.

43 Tim Ingold, "Human Worlds are Culturally Constructed. Against the Motion", en T. Ingold (dir.), *Key Debates in Anthropology*, Londres, Routledge, 1996, pp. 112-118; *Id.*, "Eight Themes in Anthropology of Technology", *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice*, 41-1, 1997, pp. 106-138; *Id.*, "Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment" y "Building, Dwelling, Living: How Animals and People Make Themselves at Home in the World", *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres, Routledge, 2000, pp. 40-60, 172-188.

44 Véase Fabien Locher y Grégory Quenet (coords.), número especial, "Histoire de l'environnement", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 56-4, 2009; Jean-Baptiste Fressoz *et al.*, *Introduction à l'histoire environnementale*, París, La Découverte, 2014; Grégory Quenet, *Qu'est-ce que l'histoire environnementale?*, Seyssel, Champ Vallon, 2014.

45 François Jarrige, *Technocritiques. Du refus des machines à la contestation des technosciences*, París, La Découverte, 2014.

considerable de trabajos sobre el clima, centrados en lo contemporáneo o en los modos de cómo pensar una historia al respecto.[46] El clima, como nuevo objeto de la historia de las ciencias, invita a repensar una cuestión tradicionalmente trabajada por los historiadores o los filósofos: la de las temporalidades. Esto es lo que sugiere la reflexión iniciada desde hace algunos años por el historiador hindú desde la Universidad de Chicago, Dipesh Chakrabarty,[47] quien sugiere la inclusión del estudio de nuestros objetos de estudio en el marco de cronologías propias a las ciencias de la tierra. En efecto, si "la crisis climática introduce problemas que medimos en función de escalas temporales extremadamente diferentes e incompatibles", conviene, *in fine*, introducir en nuestros análisis una nueva escala "planetaria distinta de la global", que desplaza las aproximaciones de las ciencias sociales, decididamente antropocéntricas.[48] Así, quien 15 años antes invitaba a "provincializar" Europa, nos propone hoy dar un paso suplementario en el juego de escalas de provincialización: lo que ahora se cuestiona es el globo terrestre, vuelto la provincia del universo.[49]

Con este tipo de apertura, las propuestas de alianzas interdisciplinares nos conducen más allá de las ciencias sociales: las ciencias de la vida, en particular la biología, atraen a los histo-

[46] Sobre la dimensión histórica, véase el *dossier* "Climat et histoire, XVIe-XIXe siècle", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 57-3, 2010, y en particular Emmanuel Garnier, "Fausse science ou nouvelle frontière? Le climat dans son histoire", pp. 7-41.

[47] Dipesh Chakrabarty, "Le climat de l'histoire. Quatre thèses" (2009), trad. C. Nordmann, *Revue Internationale des Livres et des Idées*, 15, 2010, pp. 22-31; *Id.*, "Climate and Capital: On Conjoined Histories", *Critical Inquiry*, 41-1, 2014, pp. 1-23, que abre con esta declaración: "Anthropogenic global warming brings into view the collision—or the running up against one another—of three histories that, from the point of view of human history, are normally assumed to be working at such different and distinct paces that they are treated as processes separate from one another for all practical purposes: the history of the earth system, the history of life including that of human evolution on the planet, and the more recent history of industrial civilization (for many, capitalism)", p. 1.

[48] *Ibidem*, pp. 3-4.

[49] *Id.*, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

riadores y a los antropólogos en intervalos regulares, de ello da prueba el debate sobre la sociobiología en los de la década de 1970[50] o sobre las neurociencias hoy,[51] que es el producto de médicos, psicólogos, sociólogos, biólogos, químicos, matemáticos e informáticos, y que hizo aparecer, en la misma línea, un nuevo paradigma, el de las "neurociencias sociales".[52] De las neurociencias sociales a la neurohistoria, no había más que un paso que parece haber dado el libro de Daniel L. Smail, *On Deep History and the Brain*, cuya resonancia reciente es notable entre los especialistas de las ciencias sociales y, más allá, entre los historiadores.[53]

La cercanía de las investigaciones sobre el medio ambiente con las ciencias de la naturaleza o de la tierra, alimenta la crítica del antropocentrismo, en su dimensión europea, así como en su dimensión global, ahora incluso planetaria. Pero, al hacer esto, se toma el riesgo de poner fin a los ejercicios de historización de cuestionamientos sobre la naturaleza, para reenviarlos a regímenes de temporalidad que provienen de las ciencias naturales.[54]

---

[50] Marshall Sahlins, *Critique de la sociobiologie. Aspects anthropologiques*, trad. J.-F. Roberts, Paris, Gallimard (1976), 1980.

[51] Tomaremos, a título de ejemplo, el *dossier* "Roundtable: History Meets Biology", *The American Historical Review*, 119-5, 2014.

[52] Wolf Feuerhahn y Rafael Mandressi, número especial, "Les sciences de l'homme à l'âge du neurone", *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 25, 2011; Andrew Shryock y Daniel L. Smail (eds.), *Deep History: The Architecture of Past and Present*, Berkeley, University of California Press, 2011.

[53] Daniel L. Smail, *On Deep History and the Brain*, Harvard, Harvard University Press, 2008. Véase, a título de ejemplo, el número especial "Traduire et introduire", *Tracés. Revue de Sciences Humaines*, núm. 14, 2014, que le es dedicado y, principalmente, la crítica que le dirige Rafael Mandressi, "L'historien, le cerveau et l'ivresse des profondeurs", pp. 113-126.

[54] Se abre así una brecha entre esas aproximaciones y las que trabajan con actores sociales: véase Richard H. Grove, *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; Linda Schiebinger y Claudia Swan (dirs.), *Colonial Botany: Science, Commerce, and Politics in the Early Modern World*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2005, que contiene principalmente el artículo de Marie-Noëlle Bourguet, "Measurable Difference: Botany, Climate and the Gardener's Thermometer in Eighteenth-Century France", pp. 270-286; Neil Safier, *Measuring the New World: Enlightenment Science and South*

¿Habremos así alcanzado los límites del diálogo entre las ciencias de la naturaleza y de la tierra y las ciencias del hombre y de la sociedad? Vale la pena plantear la pregunta puesto que, más allá del medio ambiente, otros temas presentan características comparables desde que se inició la reflexión sobre la posibilidad de una colaboración entre las ciencias sociales y las ciencias de la naturaleza. Al respeto, habría que realizar una investigación sobre las múltiples genealogías de sus vínculos actuales. Lo que permitiría volver a la tradición de la epistemología de las ciencias de Georges Canguilhem o de Michel Foucault,[7] que nos recordaría cuán cercanos son el objeto "naturaleza" y el objeto "hombre", y cómo sus zonas de contacto son tan susceptibles para plantear preguntas fecundas a la historia de las ciencias. Aquí, nuevamente, desde el inicio de la década de 1990, las investigaciones de Donna Haraway constituyen una demostración, al tender un nuevo puente entre estudios de género y las tecnociencias.[8]

Tales coordenadas, para seguir la reflexión y escribir una historia, sugieren la extensión considerable del campo de la "historia de las ciencias", a un deslizamiento que conduce, al mismo tiempo, a su enriquecimiento y a su fragmentación. Son, así, puestas en movimiento nuevas temporalidades o espacialidades, dependiendo de lecturas propias a nuestras sociedades, en las cuales éstas se inscriben o de las que provienen.

America, Chicago, Chicago University Press, 2008.

[7] Jean-François Braunstein (dir.), *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant*, Paris, PUF, 2007; Jean-François Bert y Jérôme Lamy (coords.), *Michel Foucault. Un héritage critique*, Paris, CNRS Éditions, 2014, que publicó una entrevista con Schaffer particularmente interesante para nuestra reflexión. Véase, además, Simon Schaffer, "How Disciplines Look", A. Barry y G. Born (dirs.), *Interdisciplinarity: Reconfiguration of the Natural and Social Sciences*, Londres, Routledge, 2013, pp. 57-81.

[8] Donna Haraway, *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature*, trad. O. Bonis, Jacqueline Chambon, Actes Sud (1991), Paris, Arlès, 2009; *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences, fictions, féminismes*, L. Allard, D. Gardey y N. Magnan (eds.), Paris, Exils, 2007; *Manifeste des espèces de compagnie. Chiens, humains et autres partenaires*, trad. J. Hansen, Paris, Éd. de l'Éclat (2002), 2010.

¿Qué propuestas oponer al gran relato de la modernidad en la época de la mundialización?

Sin que se trate hoy de una cuestión de presentismo, la mundialización —que afecta *de facto* a nuestras maneras de trabajar, así como al *ethos* de los investigadores en ciencias sociales— plantea un nuevo reto ante la historia del gran relato de la modernidad: el de la posibilidad de continuar pensando ese momento (aunque no solamente ése) como propio de una historia común.[57] En efecto, los numerosos trabajos que en el último decenio se centraron en la circulación de saberes, fueron muy convincentes respecto a la idea que, frente al mundo eurocéntrico de la "revolución científica", resultaba más rico y más fecundo anteponer un mundo policéntrico, reunido (o no) por conexiones. Sin duda, un mundo en partes iguales y, ciertamente, un mundo donde las discontinuidades son tan fuertes como los vínculos. Para la reflexión sobre esta nueva situación historiográfica, el prolongado trabajo de Schaffer, desde *Léviathan et la pompe* à *air*, puede servir como hilo de Ariadna.[58]

Simon Schaffer enfatizó diversas cuestiones que aquí hemos evocado; aunque también él les ha dado forma, como atestigua el hecho de que él mismo constituye una referencia para los numerosos trabajos citados más arriba. De manera más general, sus estudios sobre estas controversias se instalaron más allá del campo de las ciencias y de las técnicas, y han dejado, desde hace mucho tiempo, el escenario británico y la "bomba de vacío", para integrar todos los periodos y todos los objetos. La recurrencia al análisis de las tecnologías materiales, literarias o sociales de su *Léviathan*, se expandió, y continúa produciendo nuevos conocimientos sobre la producción social de los saberes. Y esas tecnologías, cuando fueron desarrolladas y puestas en práctica, también aspiraban a

[57] Una cuestión que se encuentra planteada en la conclusión del artículo de F. Hartog, "Vers une nouvelle condition historique", *Le Débat*, 168, 2016, pp. 169-180.

[58] Me permito referir aquí, para más detalles, a A. Romano, "La terre englobée. L'Europe et ses Indes", en *Impressions de Chine. L'Europe et l'englobement du monde*, Paris, Fayard, 2016, pp. 18-23.

acabar con el gran relato de la modernidad. Nuestra reflexión quisiera detenerse ahora sobre ese punto, puesto que constituye, más que nunca, uno de los principales retos para los debates actuales, si consideramos que las propuestas de Chakrabarty o de Armitage constituyen una última crítica. En esta expresión se encuentran dos cuestiones muy ligadas: la del gran relato de la ciencia y el de la modernidad. Ambas están vinculadas, pero al disociarlas en el tiempo, se podría ganar en claridad sobre los retos y los debates que hoy trae consigo la nueva historia de las ciencias.

Inscribiéndose en la línea de los textos anteriores, el artículo que Schaffer publicó recientemente en *Annales* acerca de las ceremonias de la medición, señala un compromiso con la investigación de lo foráneo, lo que estos últimos 10 años se volvió cada vez más fundamental en su propia investigación.[59] En efecto, podríamos considerar que este último artículo sobre la medición hace referencia a su texto "Newton à la plage" ("Newton en la playa"), en el cual reconstituye las redes globales que convergen en los *Principia mathematica*,[60] después se enfoca a "Lumières asiatiques de l'astronomie européenne" ("Ilustraciones asiáticas de la astronomía europea"), donde lleva cabo una investigación sobre las fuentes asiáticas a partir de las cuales Newton se convirtió en una referencia para los científicos de la India en la década de 1780.[61] Al centrarse en la persona y el trabajo de Tafazzul Husain Khān, en Bengala, primer traductor al árabe, de los *Principia* en 1789, Schaffer busca arrojar luz sobre la complejidad de operaciones de traducción que estaban en acción en la difusión de Newton en esa parte del mundo. Al mismo tiempo, indica las diferentes lecturas de las que Newton fue objeto, tanto por parte de administradores coloniales,

[59] Simon Schaffer, "Les cérémonies de la mesure. Repenser l'histoire mondiale des sciences", *Annales HSS*, año 70, núm. 2, pp. 409-435.

[60] Schaffer, "Newton à la plage: l'ordre de l'information dans les *Principia mathematica*" (2005), *La fabrique*..., *op. cit.*, pp. 15-54. El título fue tomado prestado de la ópera de Philip Glass, montada y puesta en escena por Robert Wilson, en 1976, *Einstein on the Beach*.

[61] *Id.*, "The Asiatic Enlightenments of British Astronomy" (2009), S. Schaffer *et al.* (dir.), *The Brokered World: Go-Betweens and Global Intelligence, 1770-1820*. Sagamore Beach, Science History Publications, 2009, pp. 49-104.

como de científicos indopersas con los que se establecían y se intensificaban las colaboraciones científicas.[62] Este segundo artículo, alimentado por el diálogo estrecho con Kapil Raj,[63] se funda en un trabajo de largo aliento, tanto en archivos, como en una abundante historiografía que concierne a la Asiatic Society. Sin querer elaborar aquí una continuidad retroactiva, podemos sugerir que los tres textos comparten y construyen una misma trayectoria: no hay una Historia de la fábrica de las ciencias, sino historias, éstas deben encontrarse en un conjunto diseminado de escenarios, donde aparece cada vez, de manera diferente, la cuestión de la traducción. En un caso, se trata de los *Principia* de Newton, en el otro, de la ciencia de la medición, resultado directo de la matriz conceptual de la física newtoniana.

En los tres artículos, los dispositivos narrativos son comparables. Schaffer desplaza las certezas que hemos recibido como herencia de ese gran relato de la ciencia moderna. Para el caso de los científicos del periodo de construcción del Imperio Británico, Schaffer frecuentó la India, su historia y sus recursos, lo que le condujo a afirmar que el budismo y el newtonismo no eran más que una sola y misma ciencia, y que tenían los mismos orígenes globales.[64] La "revolución newtoniana" no fue realizada en una oficina, lo mismo que el nacimiento de la meteorología no produjo una ciencia pura que finalmente habría estado exenta de rituales. Esas historias sostienen un argumento fuerte: son los procedimientos de intermediación los que nos proporcionan una mejor comprensión de la multiplicidad de entrecruces a través de los cuales se dibuja el caleidoscopio del mundo moderno. En consecuencia, la historia de las ciencias modernas es la de los intermediarios, de los *go-betweens*, por retomar el título del libro colectivo editado en 2009 y en el que se encuentra el artículo dedicado a Tafazzul Husain Khān. Puestos en perspectiva, esos tres artículos corresponden a una inflexión de la trayectoria

[62] *Ibidem*, p. 51. Sobre Tafazzul, véase p. 53.

[63] Kapil Raj, "Mapping Knowledge Go-Betweens in Calcutta, 1770-1820", en Schaffer *et al.* (coord.), *The Brokered World...*, *op. cit.*, pp. 105-150.

[64] Schaffer, "The Asiatic Enlightenments...", p. 53.

intelectual de Schaffer, quien partió del mundo londinense de la Royal Society, y de la historia de las ciencias, al Siglo de la Luces.[65] Esta inflexión lo condujo a leer a Newton de otra manera y desde otros lugares, a través de los usos que de él hicieron diferentes actores. Leerlo, a veces, de la misma forma y en el mismo plano que otras fuentes, digamos de una manera iconoclasta, no propia de un historiador de las ciencias. En su artículo, "Newton en la playa", señala el imperativo de inscribir la investigación en una geografía más amplia del mundo. Igualmente, hace aflorar una epistemología de las ciencias que sería la de los pequeños acuerdos entre practicantes pertenecientes a diferentes órdenes sociales y a diferentes mundos. Una epistemología que pone en movimiento el vasto teatro del mundo.

Tal desplazamiento coincide con el de otros programas de investigación que, en la historiografía de los últimos 20 años, eliminaron un obstáculo asociado al gran relato de la ciencia moderna. Este obstáculo condenaba la investigación al eje Londres-París, dejando de lado cualquier otro espacio, en Europa, y *a fortiori*, en otros sitios, en los no-lugares y los no-dichos de la "periferia" o de la periferización, ya fuese geográfica, cronológica o disciplinaria, como lo vimos más arriba.[66] A este respecto, es necesario constatar que la he-

[65] William Clark, Jan Golinski y Simon Schaffer (dirs.), *The Sciences in Enlightened Europe*, Chicago, Chicago University Press, 1999. Para un análisis del conjunto de la trayectoria de Schaffer, podemos recurrir a Stéphane van Damme, "Laborieuse Nature. Penser le travail des sciences exactes avec Simon Schaffer", *La vie des idées*, publicado el 27 de mayo 2014, http://www.laviedesidees.fr/Laborieuse-Nature.html.

[66] El paradigma centro/periferia fue sintetizado en la década de 1960 por Georges Basalla, "The Spread of Western Science", *Science*, 156-3775, 1967, pp. 611-622. Desde entonces, notamos el inicio de investigaciones sobre los otros espacios europeos. Sobre la catolicidad, italiana o ibérica, desde hace unos 10 años, podemos dirigirnos a los trabajos de Jorge Cañizares-Esguerra, y a Antonella Romano (coord.), *Rome et la science moderne entre Renaissance et Lumières*, Roma, École Française de Rome, 2008; Elisa Andretta, *Roma medica. Histoire d'un système médical au XVIe siècle*, Roma, École Française de Rome, 2011. De manera más general, en el estudio de la producción de saberes, las geografías se han puesto al centro de abundantes investigaciones que han contribuido al descentramiento de los cuestionamientos y de las zonas de investiga-

rencia de una historia de las ciencias como historia de las ideas, había generado uno de los principales impensados de la historia de las ciencias: el de su inscripción espacial. De esta manera, la pareja centro-periferia funcionó como el referente implícito de las dinámicas del esquema de la revolución científica. Incluso después de que la investigación se hiciera en torno a los imperios, en el programa internacional "Science et Empires", dicho binomio continúa regulando la partición. Podemos encontrar su rastro en las primeras publicaciones de ese programa y, desde antes, en la famosa cuestión de J. Needham:

> Que fueron los descubrimientos y las invenciones chinas que (estremecieron al mundo), lo sabemos con certeza; que fueron transmitidas una después de la otra a Europa, podemos demostrarlo, y mostrarlo con mucha verosimilitud, y he aquí la paradoja extraordinaria: mientras que muchos de esos descubrimientos, e incluso la mayoría, sacudían a la sociedad occidental como un terremoto, la sociedad china mostraba una extraña capacidad de asimilarlos y de permanecer relativamente inamovible.[67]

No fue, sino hasta hace poco, que el retorno crítico a la "cuestión de Needham" hizo avanzar un paso más a los estudios sobre las ciencias en los mundos no-europeos, introduciendo en ellos la perspectiva de la localidad o la de las circulaciones.[68] En otro registro y según modalidades y calendarios distintos, la investiga-

ción: Harold J. Cook, *Matters of Exchange: Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age*, New Haven, Yale University Press, 2007; Feza Günergun y Dhruv Raina (coords.), *Science between Europe and Asia: Historical Studies on the Transmission, Adoption and Adaptation of Knowledge*, Nueva York, Springer, 2011; László Kontler, A. Romano, S. Sebastiani, Z. Török (coords.), *Negotiating Knowledge in Early Modern Empires. A Decentered View*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2014.

67 Joseph Needham, *La science chinoise et l'Occident. Le grand titrage*, trad. E. Jacob, R. Dessureault y J.-M. Rey, París, Éditions du Seuil (1969), 1973, p. 55.

68 Véase, a este respecto, el compilado de artículos de Kapil Raj, *Relocating Modern Science: Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe, 1650-1900*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007, y su estimulante introducción, pp. 1-26.

ción sobre las diferentes partes de Europa y de su participación en la formación de las ciencias, de las técnicas y de los saberes en la Época Moderna, aceleraron la recomposición de nuestros conocimientos y otras conexiones, espaciales o temáticas.

Así, el panorama historiográfico contemporáneo de la modernidad aparece infinitamente más mezclado. De igual forma, la exploración de nuevas regiones sigue su curso, según un doble movimiento que conduce a nuevas investigaciones que contribuyen poderosamente a deconstruir la Europa soñada de la "revolución científica". La heterogeneidad política, lingüística, social o religiosa de esa parte del mundo, repensada por algunos como el apéndice extremo del macizo eurasiático, invita a mirar la Época Moderna en función de una espacialización más amplia que dibuja un mundo policéntrico. Además, al abrir la gama de contextos para la investigación, se modifica también el interés por otros campos de lo que nosotros hoy llamamos "ciencias". La Historia natural, la cartografía o la medicina (retomadas en sus contigüidades, conforme a las gramáticas de los saberes de la Época Moderna) figuran de manera central, desde ahora, en la agenda de los historiadores de las ciencias. Si la lista de los trabajos que obligan a pensar de otra forma la Época Moderna es definitivamente muy larga, confirma, que dichos trabajos estremecen, por vías y según aproximaciones muy variadas, el gran relato de la modernidad centrado en Europa. Sobre todo, les devolvieron su centralidad a las colonias, vistas como laboratorios de las ciencias europeas; también subrayaron la dimensión imperial y, finalmente, arrojaron luz sobre las múltiples circulaciones en que todo ello reposaba.

Ciencias, saberes y sus escalas

Estos últimos trabajos hacen un llamado a otra escala de análisis, la global que, sin hacer desaparecer las otras, conduce frecuentemente a un reacomodo entre ellas. Pero en la investigación de Schaffer, encontramos tanto la escala local, como la global. "Estos ensayos —escribe— sugieren que el saber científico se construye a menudo de manera local y trivial, no apoyándose en métodos particularmente geniales y racionales, sino sobre el esfuerzo de persuasión y de

credibilidad".[69] El encanto de la historia de la meteorología, tal cual la propone en su texto "Les cérémonies de la mesure" ("Ceremonias de medición"), reposa, así, en su carácter trivial, anecdótico. En paralelo, Shaffer ha desarrollado itinerarios que nos llevan de Guinea o de Senegal a Venecia o a Bale, pasando por Nuremberg o Lagado, lugares reales o ficticios que se distribuyen entre Europa, África, Asia o la literatura. Siguiendo estos atajos, él bosqueja progresivamente un marco que llama "historia mundial de las ciencias". Hay que señalar el hecho de que, al menos en ese texto, la historia desarrollada no parece ser legitimada más que por la elección de su objeto: la focalización de su reflexión en la "globalización de una práctica". "El reto aquí es, primero, comenzar a utilizar las historias de las mediciones y de los rituales como medios para reflexionar sobre la globalización y las prácticas de la medición y, enseguida, sobre la ciencia de esas prácticas, es decir, la meteorología".[70]

Se trata de una propuesta de historia mundial de las ciencias que es, principalmente, la historia de la globalización, en la cual la escala de análisis parece preceder al objeto estudiado. Esto planeta una primera interrogación: ¿la globalización constituye la única cuestión de una historia mundial de las ciencias y, entonces, la historia de las ciencias sólo se volvería global con la emergencia de las prácticas científicas globalizadas? Si esa es la propuesta que nos hace, vale la pena examinarla y, *a fortiori*, explicitarla. Tal propuesta podría ser vista a partir de otras maneras de pensar la producción de los saberes y su articulación en diferentes escalas, en función de otras cronologías o de otros sitios de observación. A la inversa, S. Schaffer no se refiere en su texto a la historia global y es, sin duda, una elección deliberada, que necesitaría una aclaración del por qué de ese silencio, que toma el valor de un rechazo.[71] Entre los numerosos usos que se hacen de la escala global, podemos distinguir uno que la establece como una herramienta que pretende comparar, incluso, combinar, los efectos de

[69] Schaffer, *La fabrique…*, *op. cit.*, p. 8.

[70] Schaffer, "Les cérémonies… ", *art. cit.*

[71] *Ibidem*: "no se trata aquí de prolongar las ambiciones de esta etnografía universal de un sistema ritual global".

conocimiento con los efectos producidos por otras escalas. En ese sentido, entonces, la historia de la mundialización podría ser una de tantas a través de las cuales abordar la complejidad del intercambio entre actores, seguramente locales y situados, pero también inscritos en otros circuitos de intercambio, y en función de otros relatos que no serían los de la mundialización.

La lectura de la obra de Schaffer provoca ciertas inquietudes. En general, los historiadores se enfocan en las escalas de análisis, en pensar caso por caso, así como en el comparatismo y en la historia cruzada o conectada. Ya no tanto en la cuestión del paradigma unificado de *Annales*, sino en las lecturas múltiples y contradictorias que el "giro crítico" de fines de la década de 1980 liberó.[2] Es sorprendente, al leer su trabajo y el de otros historiadores de las ciencias, ponderar cómo ambos enfoques todavía permanecen tan alejados. Como si estos últimos, a pesar de lo que indican sus agendas, tuvieran aún que probar su singularidad. Ahora bien, la convergencia se impone más que nunca si se quiere evitar el riesgo de diseminación entre una escritura retrospectiva de la historia del mundo moderno (como la globalización a través las ciencias y las técnicas) y el relato disminuido por los estudios de caso —que muy pronto asimilamos con la microhistoria—, de las maneras alternativas de vivir de los grupos humanos en sociedad.

En los últimos trabajos de Schaffer, la escala mundial como reveladora de la mundialización de las prácticas y de las normas, aparece a partir de un periodo y un lugar precisos, a saber, una fracción ínfima de Europa: Inglaterra. Aun cuando ésta se encontraba en la fase creciente de constitución de su imperio, produjo dinámicas que hicieron emerger nuevas formas de saber y de producción científica y tecnológica a través de las cuales la modernidad se impuso en el mundo. En el momento en que los escenarios de investigación sobre las ciencias sociales se multiplicaron y se volvieron pertinentes, favorecieron el estudio de otras partes del globo, así como de todos los actores, de todos los objetos y de todas las fuentes. Ante este hecho, podríamos plantear

[2] A partir del libro de Jacques Revel (dir.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard/Éditions du Seuil, 1996.

una pregunta: ¿cuál es, entonces, el significado del seguimiento de la mundialización que el historiador de las ciencias nos propone? Al reenviar la infinita variedad de las formas de medición a la única parte que triunfó, Europa, ¿no existe el riesgo de perder el sentido, la validez y la función de todas las otras partes, cuando éstas pudieron haber funcionado en otros tiempos y espacios, a la manera de marcos que fijaban la medida del intercambio? En otros términos, ¿qué hacer con los relatos que no entraron en el proceso que vincula a Newton con la India?

En la introducción a la compilación de sus artículos traducidos al francés, Schaffer escribe que "esas historias poseen, esencialmente, como marco, la Europa occidental, principalmente Gran Bretaña y Francia" y que se extienden a otros espacios en donde "el lector es invitado a efectuar un viaje": hacia las Américas, Asia o a otros sitios.[73] Schaffer con esto nos recuerda el itinerario de sus primeros trabajos. Él partía de Europa, ya sea de Londres o París, y se extendía después al resto del mundo. Al trabajar sobre la ciencia moderna, en realidad lo hacía sobre la constitución de la modernidad, incluso a partir de otros indicadores que se alejaban del alineamiento progresivo del de los genios de la ciencia, en línea recta ascendente y en su propagación por el mundo. Al elegir ese hilo conductor, la identificación del fenómeno que estudia no se encuentra solamente ligada a los sistemas de saber, cuya validez fue construida por las controversias que tuvieron lugar en los medios científicos europeos. También está asociada a la historia británica y al advenimiento de su imperio durante el Siglo de las Luces. Por eso Schaffer decide seguir la pista de la astronomía newtoniana, incluso en los lugares más exóticos y en sus desviaciones más inesperadas, incluso vinculando a la India, con el conjunto del proyecto newtoniano de filosofía natural y de la teología natural.[74] Schaffer ¿no retoma la investigación de la modernidad asociándola únicamente a la producción de las ciencias modernas? En su investigación,

[73] Schaffer, *La fabrique...*, *op. cit.*, p. 7.

[74] "The Asiatic Enlightenments...", *art. cit.*

la modernidad funciona como categoría pertinente de análisis, pero no es cuestionada y la historia de las ciencias en la Época Moderna continúa teniendo como tarea aclarar el advenimiento de la modernidad, principalmente a través de una de sus formas más importantes en el plan geopolítico: la globalización.

Un retorno a Europa entre los siglos XVI y XVIII sugiere que las observaciones astronómicas movilizaron tanto el trabajo científico y el de los intermediarios de las ciencias, como el conocimiento de las plantas o el desciframiento de las lenguas del mundo. En ese sentido, focalizar la investigación al campo de la astronomía provoca dos preguntas: ¿la mundialización sólo siguió las vías de la física moderna y de la meteorología? y ¿la mundialización de las prácticas de la medición debe ser considerada su único pilar, incluso el pilar central de ésta? Responder estas preguntas invita a tomar en consideración las acciones de astrónomos, botanistas o filólogos que compartieron un momento cuando sus prácticas nacientes e identidades aún no se separaban, ni cuando tampoco la relación con la objetividad se había estabilizado.[75] Sabemos, también, que otras genealogías de la modernidad han sido propuestas, como lo sugiere M. Foucault, siguiendo un hilo conductor diferente al de la filosofía natural. Todo ello vuelve a plantear una cuestión complementaria: la del estatus asignado por el historiador a las ciencias físico-matemáticas, con relación a otros campos que su obra apenas toca.

Ahora bien, Schaffer está familiarizado con la obra de Foucault.[76] Podemos leer su presencia en su trabajo, en la preocupación por los instrumentos y las tecnologías. Su investigación sobre la meteorología se inscribe en esa línea, y la ciencia de la cual quiere dar cuenta no existe sin el mundo de los artesanos,

[75] Sheldon Pollock, "Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World", *Critical Inquiry*, 35-4, 2009, pp. 931-961.

[76] El descubrimiento de Michel Foucault es más precoz para él que para sus colegas del mundo anglófono. Sucede con motivo de su estancia en París al inicio de la década de 1980 y en su frecuentación de los cursos del Colegio de Francia. Véase Simon Schaffer, "Taxonomie, discipline, colonies: Foucault et la *Sociology of Knowledge*. Entrevista con Simon Schaffer", Bert y Lamy (coords.), *Michel Foucault...*, *op. cit.*, pp. 363-374.

fabricantes de instrumentos y de inventos, quienes trabajaban al lado de los químicos, los médicos, los juristas o los teólogos.[77] Así, como escribe en otra parte: "las fronteras tradicionales entre epistemología y práctica" deben ser "cuestionadas".[78] Historiador de las ciencias, tanto como de las técnicas, Schaffer lleva a cabo una reflexión de alcance más general sobre el rol de las "tecnologías" en el establecimiento de las ciencias modernas y ofrece una conclusión igual de amplia:

> Las tecnologías sociales forman a los trabajadores para hacer mediciones significativas; las tecnologías materiales vuelven a los fenómenos específicos medibles, y excluyen a los otros de toda consideración; las tecnologías literarias son utilizadas para obtener la adhesión de la comunidad científica a la pertinencia de esas acciones. Tales episodios permiten comprender mejor cómo esas tecnologías funcionan juntas. La formación de una disciplina se presenta, simultáneamente, como el proceso de organización del trabajo para producir esos valores y el sistema de saber que da significación a esos valores.[79]

Es sin duda en esta investigación sobre las tecnologías que imponen una disciplina al cuerpo de trabajadores y al cuerpo social, que encontramos una proximidad con el trabajo de Foucault.[80] Como indica el mismo Schaffer, a propósito de sus trabajos anteriores: queda por "saber si la biopolítica existía para las ciencias exactas, las ciencias empíricas, las ciencias de viaje (...). Se trataba (...) de reintroducir el dúo "saber/poder y de comprender los efectos mortíferos de la física de los poderes".[81] De igual forma, la modernidad que investiga Schaffer es la que le permite seguir la aparición del capitalismo. En la presentación en francés de sus artículos, indica que sitúa su análisis en "un momento clave: el advenimiento

77 Schaffer, "Mesurer la vertu: eudiométrie, Lumières et médecine pneumatique", *La fabrique*..., *op. cit.*, 2006, pp. 217-257; véase también p. 12.

78 "Les techniques de l'expérimentateur, les mains du teinturier et le planétarium électrique", *ibidem*, 1997, p. 216.

79 "Quand les astronomes marquent leur temps. Discipline et 'équation personnelle' " (1991), *ibidem*, p. 263. Debemos notar que se trata de uno de sus más antiguos artículos publicados en el volumen francés.

80 *Ibid.*, pp. 259-296.

81 "Taxonomie, discipline, colonies... ", *art. cit.*, p. 371.

del capitalismo y de su desarrollo en las cuatro esquinas del mundo, desarrollo limitado, sin duda, por los acontecimientos de este periodo".[82] Su historia de los rituales de medición constituye una nueva etapa de esa investigación. Como lo propio de esta "nueva ciencia", que es la meteorología, se apoya en un conjunto de tecnologías que fueron el soporte del inicio del capitalismo, éste se volvería entonces el objeto último de su investigación.

Al dar ese lugar a las tecnologías en su investigación, lo que se quiere subrayar es qué tanto el historiador de las ciencias ha abierto vías fecundas para la comprensión de los mecanismos sociales que participan en la fábrica del mundo. Schaffer no solamente inició la recomposición del campo de "historia de las ciencias", quitándole de encima la vieja división entre ciencias y técnicas, sino también, y ésta es al menos la hipótesis que queremos formular, él ha sentado las coordenadas para un diálogo necesario con los historiadores de la economía.[83] Lo que caracteriza la coyuntura actual, al interior de las ciencias sociales, es que, frente a los retos de la globalización contemporánea, los historiadores de la economía están listos también para cuestionar el gran relato de la revolución industrial y del advenimiento del capitalismo, según cuestionamientos variados. Algunos sobre la base de una relectura de la historia europea, otros inscribiéndose, de entrada, en la escala global. El diálogo más estrecho entre historiadores de las ciencias e historiadores de la economía permitiría sin duda, articular en otros términos las transformaciones de las ciencias y de las tecnologías, y las del capitalismo.

¿QUÉ SABERES, QUÉ CIENCIAS, QUÉ RELATOS?

Queda aún una última cuestión que el trabajo de Schaffer invita a plantear: la de la eliminación del gran relato. Podemos notar que

[82] *La fabrique*..., *op. cit.*, p. 7.

[83] Sobre este punto, no bastaría un solo artículo para establecer las coordenadas de una historia hecha de divergencias profundas y de proyecto de alianza, cuyo programa "Ciencias, tecnología y sociedad" constituiría su expresión más contemporánea, al igual que el estudio de las "tecnociencias"

es una preocupación constante en sus trabajos, principalmente a través de su elección del formato de artículo en lugar del libro, desde el *Leviathan* en 1985. En la introducción al volumen en francés propone "una compilación de noticias o de historias" y no un novelón de la ciencia,[84] con el objetivo de construir "historias de ciencia", retomando el plural en el título del volumen. Todos sus trabajos comparten, en efecto, una misma preocupación, que es también una elección epistemológica: su rechazo a

> la idea fuertemente expandida (...) de que la ciencia obedece a un método único y que sigue un progreso uniforme: es la razón por la que se espera, que los historiadores de la ciencia muestren, en sus estudios, ese camino rectilíneo, marcado por el progreso científico y el triunfo de sus valores morales.[85]

Esta tarea asignada a los historiadores, es substituida por otra: "familiarizar al lector" con la noción de "extrañeza", dando a leer relatos que presentan "otros mundos y otros pueblos, excluidos del dominio de la razón por la fuerza, el silencio o el desprecio".[86] En "Les cérémonies de la mesure" ("Las ceremonias de la medida"), el rechazo de la idea de una producción lineal y eurocéntrica de la meteorología se alcanza por una tecnología literaria precisa: el ensamblaje de escenas, ligadas las unas a las otras como caleidoscopio que deja ver otros mundos excluidos.

No es poca la tarea para el historiador de las ciencias, preocupado por devolver la palabra a los sin voz de la historia, no solamente a los artesanos europeos en la historia de la instrumentación, sino también a los que aparecen en las múltiples escenas del teatro del mundo. Sin embargo, ese deseo, formulado desde la década de 1920 por Antonio Gramsci, no responde a una investigación sobre la naturaleza de esos relatos, a los orígenes lejanos, sino a una investigación donde las prioridades son fijadas por la historia europea, como en el caso de "Les cérémonies de la mesure". Al menos en los espacios que Shaffer explora, las fuentes, así como la palabra, son compartidas por los actores

84 *La fabrique...*, *op. cit.*, p. 7.

85 *Ibidem*, p. 8.

86 *Ibidem*.

de manera desigual. Incluso si introduce numerosos actores en su historia (que será la de la ciencia) las palabras y los gestos no tienen ni el mismo peso ni la misma legitimidad. Es necesario reconocer que los grados de desvanecimiento de huellas varían según los tiempos, los espacios y los tipos de encuentros, pero también según los lugares en donde observamos las prácticas de intermediación. Además, como en los espectáculos públicos, que él ha sabido poner en el centro de la agenda de historiador de las ciencias, las pequeñas escenas son arregladas y el caleidoscopio se mueve, en un sentido o en otro, por el narrador.[87] De manera que, ¿hasta dónde el paralelo con la literatura es viable?

> Algunas de nuestras historias analizan la dimensión "espectacular" de la aventura científica en las ferias y los teatros del siglo XVIII o en los observatorios y las manufacturas del siglo XIX. Lo que interesa aquí es mostrar que la fábrica del saber y de estatus social tiene, por excelencia, una dimensión "espectacular" y que esta "representación" del saber se mantiene por las fronteras permeables que delimitan las instituciones científicas.[88]

Las "noticias" o las "historias",[89] con las que evita el gran relato y se limita su legitimidad, son utilizadas como el método de su propio trabajo. Esto es lo que lo hace viajar con sus lectores, como lo hacían los autores de la Ilustración que hablaban del extranjero (ficticio o real) para hablar mejor de nosotros: el repertorio de referencias va de Jonathan Swift a François Bernier y Montesquieu.[90] La referencia a textos literarios es también expresión de un modelo de escritura y de sus procedimientos. El tono de humor no sacrifica en nada la seriedad de las referencias y de los conocimientos precisos y rigurosos de las fuentes que podrían hacer eco de las elecciones que hicieron sus predecesores, hoy identificados como las figuras fundadoras de la modernidad, figuras que prefirieron dejar de lado

[87] "La philosophie naturelle et le spectacle public au XVIIIe siècle", *La fabrique*..., *op. cit.*, 1983, pp. 115-170.

[88] Schaffer, *La fabrique*..., *op. cit.*, pp. 11-12.

[89] *Ibidem*, p. 7 y ss.

[90] Schaffer hace referencia a los *Voyages de Gulliver*, de Jonathan Swift (1726), a los *Voyages contenant la description des* Etats *du Grand Mogol*, de François Bernier (1699), y a *Lettres persanes*, de Montesquieu (1721).

Los viajes de Gulliver al momento de escribir una historia crítica sobre su mundo, como historia de la comprensión racional de éste. Al menos podemos formular esta hipótesis. La ironía aparece así como el último recurso de una parte de los intelectuales europeos que, precisamente en el Siglo de las Luces, encontraron en ella un enfoque para la crítica de su propio eurocentrismo: Swift sin duda, pero también Montesquieu en sus *Cartas persas*. La ironía permite la desaprobación del eurocentrismo, pero por los europeos.

Por tanto, suponiendo que tal lectura sea pertinente, el hecho es que la producción de historias, como tarea última del historiador, es aún discutible. La referencia explícita que Schaffer hace al trabajo de Sanjay Subrahmanyam es aquí un indicador importante "(...) la modernidad es históricamente un fenómeno global y coyuntural, no un virus que se propaga de un lado a otro".[91] El gran relato, asociado a un análisis lineal y difusionista de las innovaciones producidas en Europa, se borra delante de las "viñetas" y las ciencias locales. La tarea del historiador es, entonces, mostrar por cuáles caminos diversos esas historias dibujan conexiones realizadas por agentes particulares, los intermediarios, *brockers*, *go-betweens*, que articulan lo global y lo coyuntural en una nueva genealogía de la modernidad. El viaje que nos invita a hacer en una historia renovada de la meteorología se inscribe en la línea de la historia de la astronomía, que implica estar listos para tomar atajos para comprender y subrayar mejor la pluralidad de orígenes y para abordar los rituales de la medición. Sin embargo, falta proponer un viaje a partir de un camino retrospectivo que muestre lo que sucedió después y lo que se impuso globalmente sobre las múltiples formas anteriores, establecidas por la voz de los vencedores.

La sustitución de la gran historia por pequeñas historias no logra totalmente, por tanto, borrar la primera. Es la astronomía, en primer lugar, y bajo todas sus formas la que permanece al centro de la investigación de Schaffer. Él sigue sus rastros para extender su investigación y multiplicar los encuentros entre Occidente y Oriente. Pero, cuando los relatos representan otros

[91] Sanjay Subrahmanyam, "Hearing Voices: Vignettes of Early Modernity in South Asia, 1400-1750", *Daedalus*, 127-3, 1998, pp. 99-100.

mundos más allá de los mundos europeos, ¿podemos pretender escribir una historia que dé cuenta de la voz de todos?

Particularmente, la historia de las ciencias modernas no es la historia de esas voces. Mostrar que ellas fueron producidas por un discurso que las depuró de sus dimensiones rituales, no permite hacerlas volver al frente del escenario de otros saberes ni dar cuenta de su exclusión de los espacios de la modernidad, que aparece, de hecho, como la fábrica de las exclusiones. No nos confundamos. No se trata aquí de hacer entrar por la ventana lo que expulsamos por la puerta, y esta fórmula no es un pretexto para regresar al eurocentrismo de la revolución científica. Podemos intentar, al contrario, tomar en serio la dimensión localizada de la elaboración y de la articulación entre modernidad, ciencia, mundialización y capitalismo. Eso implicaría, primero, no considerar esa historia como una entre muchas.

No es seguro, en el estado actual de la investigación en historia de las ciencias, que otras voces existan si únicamente las "ciencias modernas" son objeto de investigación. Al contrario, la extensión de los espacios de investigación podría conducir a otras aproximaciones de las "ciencias europeas", como configuraciones de saber interconectadas con otros actores no europeos y con otras configuraciones de saber según el rasero con las que ellos miden el mundo. A ese respecto, incluso si sólo analizáramos la Época Moderna desde el observatorio europeo, ella no se reduciría a un único modo de inteligibilidad del mundo. El trabajo del historiador de las ciencias podría, posiblemente, no seguir sosteniendo únicamente la asimetría que padece este campo de estudios. La escala global, si fuera abordada como un régimen de espacialidad que compita con otras, podría ofrecer nuevos aspectos en el tratamiento de la variabilidad de modos de comprensión del mundo que han coexistido y que se confrontaron entre los siglos XV y XVIII. Tal escala no constituiría un horizonte de explicación *a priori*, pero sí permitiría deshacerse de la modernidad como producto de la Época Moderna.

Para finalizar, agradecemos a Simon Schaffer haber enfrentado las cuestiones que plantea la escritura de la historia (de las

ciencias y de las técnicas) de la Época Moderna, y haberlo hecho con una elegancia digna de sus creadores favoritos de historias: los novelistas. Nos recuerda que el ejercicio de probar algo es también un ejercicio de persuasión y, como Swift, a quien cita varias veces en sus textos, nos invita a seguirlo a través de la risa. La ironía, como instrumento de identificación y de valoración de los desfases entre nuestras expectativas implícitas y entre las cegueras que éstas pueden provocar, está presente en diversos lugares de sus textos, como tecnología literaria. Es necesaria. Y cuando se trata de medir el tiempo, la puesta en evidencia de esos desfases es particularmente bien recibida. En las pantallas de nuestros propios relojes, la hora de aquí no es la hora de otros lados, así como la hora de hoy no es la de ayer. Es conveniente mantener la curiosidad por esos otros lugares que son extraños. Si apenas hemos comenzado a identificar esos hilos que nos unen, ¿cómo prepararse para pensar las operaciones historiográficas que no estuvieron centradas únicamente en los fabricantes de relojes de nuestros sistemas de medición y de escritura del tiempo?

Estamos tentados, entonces, a concluir con un diagnóstico optimista: desprendiéndonos de la revolución científica como acto fundador, escrito de modo lineal, los nuevos estudios sobre las ciencias no cuestionan la legitimidad ni el interés de la investigación sobre los saberes científicos y técnicos. Más bien, hacen añicos el tópico más prometedor que forjó la modernidad en su formulación contemporánea, a saber: la alianza entre la ciencia y el progreso. Al desacralizar el objeto ciencia, historizándolo en sus componentes, como en la multiplicidad de las prácticas de las que es resultado, el trabajo que se ha llevado a cabo en los últimos 10 años invita a la pluralización de los análisis de la fabricación de las ciencias modernas y de las mitologías que la acompañaron. Al final, es tan estrecho el camino que evitará sustituir la globalización en curso con la modernidad triunfante.

Traducido del francés por Miriam Hernández Reyna

Akrich, Madeleine, Michel Callon y Bruno Latour (2006). *Sociologie de la traduction. Textes fondateurs*, París, Presses des Mines.

Andretta, Elisa (2011). *Roma medica. Histoire d'un système médical au XIXe siècle*, Roma, École Française de Rome.

Azouvi, François (2002). *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, París, Fayard.

Basalla, Georges (1967). "The Spread of Western Science", *Science*, 156-3775, pp. 611-622.

Bert, Jean-François, Jérôme Lamy (coords.) (2014). *Michel Foucault. Un héritage critique*, París, CNRS Éditions.

Biagioli, Mario (1993). *Galileo, Courtier: The Practice of Science in the Culture of Absolutism*, Chicago, University of Chicago Press.

_____ (1995). "Le prince et les savants. La civilité scientifique au XVIIe siècle", *Annales HSS*, 50-6, pp. 1417-1453.

Blanckaert, Claude (dir.) (1996). *Le terrain des sciences humaines. Instructions et enquêtes (XVIIIe-XXe siècle)*, París, L'Harmattan.

Bourguet, Marie-Noëlle (1988). *Déchiffrer la France. La statistique départementale à l'époque napoléonienne*, París, Éditions des Archives Contemporaines.

Braunstein, Jean-François (dir.) (2007). *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant*, París, PUF.

Brian, Éric (1994). *La mesure de l'État. Administrateurs et géomètres au XVIIIe siècle*, París, Albin Michel.

_____ (1998). "Ce que l'histoire des sciences peut apprendre de l'histoire. Le cas de l'Académie royale des Sciences à l'époque moderne", *La science à l'époque moderne*, París, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, pp. 59-70.

Callon, Michel, "Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins-pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc", número especial: "La sociologie des Sciences et des Techniques", *L'Année Sociologique*, 3e s., 36, 1986, pp. 169-208.

Callon, Michel, Bruno Latour (coords.) (1982). *La science telle*

qu'elle se fait. Anthologie de la sociologie des sciences de langue anglaise, Paris, Pandore.

Cañizares-Esguerra, J. (2004). "Iberian Science in the Renaissance: Ignored How Much Longer?", *Perspectives on Science*, vol. 12, núm. 1, pp. 86-124.

_____ (2001). *How to Write the History of the New World. Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*, Stanford University Press.

Chakrabarty, Dipesh (2010). "Le climat de l'histoire. Quatre thèses" (2009), trad. C. Nordmann, *Revue Internationale des Livres et des Idées*, 15, pp. 22-31.

_____ (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press.

_____ (2014). "Climate and Capital: On Conjoined Histories", *Critical Inquiry*, 41-1, pp. 1-23.

Chartier, R. (2016). "Sciences et savoirs", *Annales HSS*, 71/2, pp. 451-464.

Clark, William, Jan Golinski y Simon Schaffer (dir.) (1999). *The Sciences in Enlightened Europe*, Chicago, Chicago University Press.

Cook, Harold J. (2007). *Matters of Exchange: Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age*, New Haven, Yale University Press.

Corsi, Pietro (2000). *Lamarck: Genèse et enjeux du transformisme, 1770-1830* (1983), trad. D. Ménard, Paris, CNRS Éditions.

Damme, Stéphane van (2002). *Descartes. Essai d'histoire culturelle d'une grandeur philosophique*, Paris, Presses de Sciences Politiques.

_____ (2015). *Histoire des sciences et des savoirs*, t. 1, *De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Éditions du Seuil.

Daston, Lorraine (2009). "Science Studies and the History of Science", en J. Chandler y A. I. Davidson (eds.), número especial, "The Fate of Disciplines", *Critical Inquiry*, 35-4, pp. 798-816.

_____ (2014). *L'économie morale des sciences modernes. Jugements, émotions et valeurs* (1995), trad. S. Lézé, Paris, La Découverte.

_____ (2014). *À toutes voiles vers la vérité. Une autre histoire de la philosophie au temps des Lumières*, París, Éditions du Seuil.

De Fornel, Michel, Cyril Lemieux (2007). "Quel naturalisme pour les sciences sociales?", M. de Fornel y C. Lemieux (dirs.) *Naturalisme* versus *constructivisme*, París, Éd. de l'EHESS, pp. 7-25.

Descola, Philippe (2001). *Leçon inaugurale. Chaire d'Anthropologie de la nature*, París, Colegio de Francia.

Eamon, William, Víctor Navarro Brotons (eds.) (2007). *Beyond the Black Legend: Spain and the Scientific Revolution / Mas allá de la leyenda negra: España y la revolución científica*, Soler.

Eisenstein, Elizabeth L. (1991). *La révolution de l'imprimé* à *l'aube de l'Europe moderne* (1983), trad. M. Sissung y M. Duchamp, París, La Découverte.

Fassin, Didier (2009). "Les économies morales revisitées", *Annales HSS*, 64-6, pp. 1237-1266.

Febvre, Lucien, Henri-Jean Martin y Roger Chartier (dirs.) (1982-1986). *Histoire de l'édition française*, 4 vols., París, Promodis.

Feuerhahn, Wolf, Rafael Mandressi (2011). "Les sciences de l'homme à l'âge du neurone", *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 25.

Fressoz, Jean-Baptiste, *et al.* (2014). *Introduction* à *l'histoire environnementale*, París, La Découverte.

Garnier, Emmanuel (2010). "Fausse science ou nouvelle frontière? Le climat dans son histoire", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 57-3, pp. 7-41.

Geymonat, Ludovico (1968). *Galilée* (1957), trad. E.-M. Rosset, R. Laffont, París.

Goodman, D. (1988). *Power and Penury: Government, Technology and Science in Philip II's Spain*, CUP.

Grove, Richard H. (1995). *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600-1860*, Cambridge, Cambridge University Press.

Guesnerie, Roger, François Hartog (dirs.) (1998). *Des sciences et des techniques. Un débat*, París, Éditions de la EHESS.

Günergun, Feza, Dhruv Raina (coords.) (2011). *Science between Europe and Asia: Historical Studies on the Transmission, Adoption and Adaptation of Knowledge*, Nueva York, Springer.

Haraway, Donna (2009). *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature* (1991), trad. O. Bonis, Jacqueline Chambon, París-Arles, Actes Sud.

_____ (2007). *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences, fictions, féminismes*, L. Allard, D. Gardey y N. Magnan (eds.), París, Exils.

_____ (2010). *Manifeste des espèces de compagnie. Chiens, humains et autres partenaires* (2002), trad. J. Hansen, París, Éditions de l'Éclat.

Hartog, F. (2003). *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, París, Éditions du Seuil.

Hartog, F. (2016). "Vers une nouvelle condition historique", *Le Débat*, 168.

Hilaire-Pérez, Liliane (2000). *L'invention technique au siècle des Lumières*, París, Albin Michel.

Ingold, Alice (2011). "Écrire la nature. De l'histoire sociale à la question environnementale?", en A. Ingold (dir.), número especial, "Environnement", *Annales HSS*, 66-1, pp. 11-29.

Ingold, Tim (1996). "Human Worlds are Culturally Constructed. Against the Motion", en T. Ingold (dir.), *Key Debates in Anthropology*, Londres, Routledge, pp. 112-118.

_____ (1997). "Eight Themes in Anthropology of Technology", *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice*, 41-1, pp. 106-138.

Jacob, Margaret (1988). *The Cultural Meaning of the Scientific Revolution*, Nueva York, Knopf .

Jami, Catherine, Patrick Petitjean y Anne-Marie Moulin (dirs.) (1992). *Science and Empires: Historical Studies about Scientific Development and European Expansion*, Dordrecht, Países Bajos, Kluwer.

Jarrige, François (2014). *Technocritiques. Du refus des machines à la contestation des technosciences*, París, La Découverte.

Koyré, Alexandre (1957). *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, Johns Hopkins Press.

_____ (1961). Études *d'histoire de la pensée philosophique*, París, Armand Colin.

_____ (1966). Études *d'histoire de la pensée scientifique*, París, PUF.

Kwiatwovski, N. (2009). *Historia, progreso y ciencia. Textos e imágenes en Inglaterra, 1580-1640*, Buenos Aires, Miño y Dávila.

Larrère, Catherine (1997). *Les philosophies de l'environnement*, París, PUF.

_____ (1997). *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, París, Aubier.

_____ (2011). "La question de l'écologie ou la querelle des naturalismes", número especial, "Naturalismes d'aujourd'hui", *Cahiers Philosophiques*, 127, pp. 63-79.

Latour, Bruno (1991). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, París, La Découverte.

László Kontler, A. Romano, S. Sebastiani, Z. Török (coords.), (2014). *Negotiating Knowledge in Early Modern Empires. A Decentered View*, Nueva York, Palgrave Macmillan.

Le Goff, Jacques, Pierre Nora (dirs.) (1974). *Faire de l'histoire*, vol. 1: *Nouveaux problèmes*; vol. 2: *Nouvelles approches*; vol. 3: *Nouveaux objets*, París, Gallimard.

Lenclud, Gérard (2013). "L'universalisme ou le pari de la raison. Note sur (et contre) le relativisme", en *L'universalisme ou le pari de la raison. Anthropologie, histoire, psychologie*, París, Gallimard.

Lepetit, Bernard (1999). *Carnet de croquis. Sur la connaissance historique*, París, Albin Michel.

Locher, Fabien, Grégory Quenet (coords.) (2009). "Histoire de l'environnement", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 56-4.

MacLeod, Roy, Philip F. Rehbock (eds.) (1988). *Nature in its Greatest Extent: Western Science in the Pacific*, Honolulu, University of Hawaii Press.

Martínez Ruiz, E. (dir.) (1999). *Felipe II, la ciencia y la técnica*, Madrid, Actas.

Minard, Philippe (1998). *La fortune du colbertisme. État et industrie dans la France des Lumières*, París, Fayard.

Needham, Joseph (1973). *La science chinoise et l'Occident. Le grand titrage* (1969), trad. E. Jacob, R. Dessureault y J.-M. Rey, París, Éditions du Seuil.

Nieto Olarte, M. (2013). *Las máquinas del imperio y el reino de Dios. Reflexiones sobre ciencia, tecnología y religión en el mundo atlántico del siglo XVI*, Bogotá, Universidad de los Andes.

Pardo Tomás, José (2006). *Un lugar para la ciencia. Espacios de práctica científica en la sociedad hispana del siglo XVI*, Tenerife, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia/La Orotava.

_____ (2004). *El médico en la palestra. Diego Mateo Zapata (1664-1745) y la ciencia moderna en España*, Salamanca, Junta de Castilla y León.

_____ (2004). *La ciencia moderna en España*, Salamanca, Junta de Castilla y León.

Perrot, Jean-Claude (1992). *Une histoire intellectuelle de l'économie politique, XVII-XVIII siècles*, París, Éditions de la EHESS.

Pestre, Dominique (2006). *Introduction aux science studies*, París, La Découverte.

_____ (1995). "Pour une histoire sociale et culturelle des sciences, nouvelles définitions, nouveaux objets, nouvelles pratiques", *Annales HSS*, 50-3.

Pimentel, J. (2010). *El Rinoceronte y el Megaterio. Un ensayo de morfología histórica.*

_____ (2003). *Testigos del mundo. Ciencia, literatura y viajes en la Ilustración*, Marcial Pons Historia.

Pollock, Sheldon (2009). "Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World", *Critical Inquiry*, 35-4, pp. 931-961.

Quenet, Grégory (2014). *Qu'est-ce que l'histoire environnementale?*, Seyssel, Champ Vallon.

Raj, Kapil, H. Otto Sibum (2015). "Globalisation, science et modernité. De la Guerre de Sept Ans à la Grande Guerre", en vol. 2, *Modernité et Globalisation (1770-1914)*.

Raj, Kapil (2007). *Relocating Modern Science: Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe, 1650-1900*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

Rashed, Roshdi (dir.) (1997). *Histoire des sciences arabes*, 3 vols., París, Éditions du Seuil.

Revel, Jacques (dir.) (1996). *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, París, Gallimard/Éditions du Seuil.

Roche, Daniel (1978). *Le siècle des Lumières en province. Académies et académiciens provinciaux, 1680-1789*, La Haya-Mouton-París, EHESS.

_____ (1988). *Les Républicains des lettres. Gens de culture et Lumières au XVIIIe siècle*, Paris, Fayard.

Roger, Jacques (1989). *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*, Paris, Fayard.

_____ (1995). *Pour une histoire des sciences à part entière*, C. Blanckaert (ed.), Paris, Albin Michel.

Romano, Antonella (coord.) (2008). *Rome et la science moderne: entre Renaissance et Lumières*, Roma, École Française de Rome.

_____ (2014). "Des sciences et des savoirs en mouvement: réflexions historiographiques et enjeux méthodologiques", en *Diaspora. Circulations, Migrations, Histoire*, núms. 23-24, pp. 66-79.

_____ (2014). "Introduction", en *Negociating Knowledge in Early Modern Empires: A Decentered View*, Nueva York, Palgrave-MacMillan, pp. 1-22.

_____ (2015). "Fabriquer l'histoire des sciences modernes. Réflexion sur une discipline à l'ère de la mondialisation", *Annales HSS*, pp. 381-408.

_____ (2016). "La terre englobée. L'Europe et ses Indes", en *Impressions de Chine. L'Europe et l'englobement du monde*, París, Fayard, pp. 18-23.

Safier, Neil (2008). *Measuring the New World: Enlightenment Science and South America*, Chicago, Chicago University Press.

Sahlins, Marshall (1980). *Critique de la sociobiologie. Aspects anthropologiques* (1976), trad. J.-F. Roberts, Paris, Gallimard.

Sánchez Menchero, Mauricio, José Pardo Tomás (2013). *Geografías médicas. Orillas y fronteras culturales de la medicina hispanoamericana, siglos XVI y XVII*, México, CEIICH-UNAM.

Schaffer, Simon (2015). "Les cérémonies de la mesure. Repenser l'histoire mondiale des sciences", *Annales HSS*, año 70, núm. 2, pp. 409-435.

_____ (1997). Les techniques de l'expérimentateur, les mains du teinturier et le planétarium électrique", *Annales HSS*, año 70, núm. 2, pp. 171-216.

_____ (2013). "How Disciplines Look", A. Barry y G. Born (dirs.), *Interdisciplinarity: Reconfiguration of the Natural and Social Sciences*, Londres, Routledge, pp. 57-81.

_____ (2014). *La fabrique des sciences modernes, XVIe-XIXe siècle*, trad. E. Aït Touati, L. Marcou y S. Van Damme, París, Éditions du Seuil.

_____ *et al.* (dirs.) (2009). *The Brokered World: Go-Betweens and Global Intelligence, 1770-1820*, Sagamore Beach, Science History Publications.

Schiebinger, Londa, Claudia Swan (dirs.) (2005). *Colonial Botany: Science, Commerce, and Politics in the Early Modern World*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

Shryock, Andrew, Daniel L. Smail (eds.) (2011). *Deep History: The Architecture of Past and Present*, Berkeley, University of California Press.

Seidengart, J. (dir.) (2016). *Vérité scientifique et vérité philosophique dans l'œuvre de Alexandre Koyré*, París, Les Belles Lettres.

Shapin, Steven, Simon Schaffer (1993). *Léviathan et la pompe à air. Hobbes et Boyle entre science et politique* (1985), trad. T. Piélat, París, La Découverte.

_____ (1984). "Une pompe de circonstance: la technologie littéraire de Boyle", París, La Découverte, pp. 37-86.

_____ (1991). "La politique des cerveaux: la querelle phrénologique au XIXe siècle à Édimbourg", París, La Découverte, pp. 146-199.

_____ (2008). *The Scientific Life: A Moral History of a Late Modern Vocation*, Chicago, Chicago University Press.

_____ (2014). *Une histoire sociale de la vérité. Science et mondanité dans l'Angleterre du XVIIe siècle* (1994), trad. S. Coavoux y A. Steiger, París, La Découverte.

Slater, John, María Luz López Terrada y José Pardo Tomás (2014). *Medical Cultures in the Early Modern Spanish Empire*, Farnham, Ashgate.

Smail, Daniel L. (2008). *On Deep History and the Brain*, Harvard, Harvard University Press.

Subrahmanyam, Sanjay (1998). "Hearing Voices: Vignettes of Early Modernity in South Asia, 1400-1750", *Daedalus*, 127-3.

Trabulse, Elías (1974). Ciencia y religión en el siglo XVII, México, El Colegio de México (Nueva Serie, 18).

_____ (1983-1989). Historia de la ciencia en México, 5 vols., México, Conacyt/Fondo de Cultura Económica.
_____(1982). La ciencia y la técnica en el México colonial, México.
_____ (1982). El círculo roto. Estudios históricos sobre la ciencia en México, México, Secretaría de Educación Pública.
_____ (1990). La flora de la Nueva España (I), México, Talleres Gráficos de la Nación.
_____ (1990). La ciencia y la tecnología en México, México, Secretaría de Relaciones Exteriores.
_____ (ed.) (1991). Historia de la ciencia y la tecnología, México, El Colegio de México.
_____ (1991). La fauna de la Nueva España (II), México, Talleres Gráficos de la Nación.
_____ (1994). Ciencia y tecnología en el Nuevo Mundo, México, El Colegio de México/ Fondo de Cultura Económica/Fideicomiso Historia de las Américas.
Zambelli, P. (2016). *Alexandre Koyré in incognito*, Florencia, Olschki, Biblioteca di "Galilaeana", vol. 5.

François Hartog, la historia y el "presentismo" del presente

Norma Durán R. A.
UAM-Azcapotzalco.

A François Hartog

> "O, ¿cómo *hacer un lugar a los vivos*, si la distancia entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativas se fracturó hasta una cuasi-ruptura entre ambos, o peor aún, si el horizonte de expectativas tomó la figura de la catástrofe?"
> François Hartog

Este epígrafe resume el desafío que tiene la historia en este principio de siglo. No sólo es desafío para la disciplina, también lo es para las generaciones por venir, puesto que un presente que es siempre presente no puede ofrecer perspectivas. Sin adelantarme a lo que desarrollaré a lo largo del ensayo, comienzo por plantear la cuestión de la historia.

La historiografía, entendida en sentido estricto, ha sido concebida como la escritura de la historia a través de distintas épocas de ésta; sin embargo, en sentido amplio y desde la década de 1970, incluye el estudio de las operaciones que implican su quehacer, así como sus resultados. Esta reflexión se hace desde la historia y *es* historia. Estos dos movimientos deben ir juntos. O acaso, ¿pensamos que es la única disciplina que no tiene historia?, más aún, que lo que hacemos ¿es para todos los tiempos y para todas las comunidades humanas?

La propuesta es mostrar que, desde fines del siglo pasado, la historiografía está incluida en el hacer mismo de la historia, no sólo porque vivimos tiempos donde la reflexividad se impone como aporte a una historia desgastada y que ha perdido el brillo

que tenía en el siglo XIX y primera mitad del XX, sino también por los desafíos que imponen las nuevas formas de procesar el pasado en nuestra sociedad. Esta reflexión la haré en dos etapas: en la primera abordo la emergencia de la historia en la Modernidad (siglo XIX); ahí analizaré el tipo de ciencia que reivindicó ser en sus inicios y su posibilidad de crear una nítida distinción entre historia e historiografía; en la segunda parte abordo la obra de François Hartog, el gran historiador francés que está cumpliendo 40 años de reflexionar sobre la historia y a quien dedico este artículo.

La historia es una palabra que surge en el ámbito griego durante el siglo V a. de C. y que se desarrolla frente a otros discursos, nos dice Herodoto, con la pretensión "de que no se desvanezca con el tiempo la memoria de lo hecho por los hombres (...) tanto por los griegos como por los bárbaros".[1] Por otra parte, la historia–ciencia, esa que surgió en el siglo XIX, es otra disciplina completamente distinta, y a nosotros no nos serviría de nada pensar en Herodoto como padre de nuestra disciplina, a menos que cayéramos en el lugar común de pensar que todo comienza en Grecia. No obstante, nuestra tradición nos ha obligado a emplear esa misma palabra para nombrar a la "disciplina que estudia el pasado" desde el siglo XIX.

En este sentido, podríamos pensar en el término historia como "tipo ideal" en sentido weberiano, insistiendo que Weber no pensaba en éstos, más que con la idea de que el material histórico los refutara para identificar lo singular.[2] Esta reflexión también podría hacerse desde la historia conceptual, ya que Koselleck ha podido distinguir el momento en que surge la noción del tiempo moderno (fines del siglo XVIII) y la emergencia de la historia-ciencia en el siglo XIX.[3]

La historiografía, pensada como una reflexión sobre la prác-

1 Herodoto, *Historias*.

2 *Cf.* José Luis Villacañas, "Antropología fenoménica como histórica", en este mismo volumen.

3 Reinhart Koselleck, "Historia magistra vitæ", en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1979.

tica historiadora, ha marcado pautas y orientaciones desde la década de 1970, y su presencia ya no puede ser olvidada sin caer en una visión ingenua de la historia. Sin embargo, para introducir la obra de François Hartog tomo un camino largo, pues quiero mostrar cómo los problemas que él trata son expresión de la evolución de la historia-ciencia del siglo XIX a la actualidad.

1. El surgimiento de la ciencia de la historia

En el siglo XIX surgió la ciencia de la historia, misma que nació con el paradigma científico de la época. Su pretensión de estudiar el pasado "tal y como sucedieron los acontecimientos" implicó un programa y una separación radical con respecto a la filosofía de la historia que había predominado en el siglo XVIII. El programa de la historia en Alemania establecía su objeto de estudio y su metodología. Se planteaba que la historia (como hoy) se hace con documentos, con esto se seguían los pasos de la erudición (aparecida desde el siglo XVII tanto por los bolandistas, como por Mabillon y la diplomática) y que éstos "contenían" el "pasado". Desde luego, había toda una metodología para extraer empíricamente de ellos la verdad. De esta forma, la historia presentaba un programa que seguía los pasos de la ciencia en boga: la historia se presentaba como ciencia empírica, misma que seguía el método de las ciencias naturales.

La historia-ciencia es contemporánea al surgimiento de los Estados-nación. Por tanto, los historiadores no podían separarlo de su realidad propia, de la que tenían que dar cuenta como entidad teleológica por alcanzar y de la que se tenía que investigar sus orígenes y raíces. En el futuro toda la humanidad se organizaría en un "concierto de naciones". La concepción de Estado–nación llevaba inscritos varios elementos; de ellos me interesa destacar la noción de territorialidad y cultura. La evidencia de que los Estados-nación eran la parte culminante del proceso histórico de la humanidad hizo que se pensara que toda comunidad humana respetable debía conformarse como tal; las naciones más avanzadas del mundo lo hacían: Estados Unidos y Francia a

la cabeza, desde luego. Habría, sin duda, naciones fallidas, o imperios que, al desgajarse, en el futuro serían naciones. Pero, todo apuntaba "naturalmente" a una humanidad dividida en naciones. Las ferias mundiales organizaban, en la segunda mitad del siglo XIX y durante el siglo XX, este "concierto de naciones".[4]

Con respecto al espacio, aunque éste formó parte programática de la historia, muy pronto se convirtió en algo supuesto, comprendido ya *de facto* dentro del concepto de nación. El espacio "natural" (la idea de "frontera natural") de la nación apenas fue cuestionado por Ernest Renan en 1882.[5]

La otra cuestión, la "cultura" de la nación, fue una de las primeras tareas a la cual se dedicaron los historiadores: había que trazar los rasgos de ella, sus elementos propios, lo que cada nación tenía como especificidad exclusiva; y quién mejor que los historiadores, quienes sabrían rastrear, indagar con su trabajo archivístico, eso con toda la metodología y el cuidado para develar sus orígenes profundos, su genealogía, sus "raíces". Hay que recordar que antes del siglo XVIII no hay culturas que observar.[6] Éstas se vuelven evidentes sólo cuando desaparezca la cosmovisión cristiana con todo su marco de referencias (Antiguo Régimen). Esto entraña dar cuenta también de la nueva identidad creada: el nacionalismo que debería subsumir a todas las identidades anteriores.

Por último —y no es que sólo existan estas características—, a fines del siglo XVIII, y en el siglo XIX en particular, se experimenta un cambio en la articulación del tiempo. Con la Revolución Francesa, y como respuesta a la crisis operada con ella, se perci-

---

[4] Mauricio Tenorio Trillo, *Artilugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales, 1880-1930*, México, FCE, 1998.

[5] Ernest Renan, "¿Qué es una nación?", conferencia leída en la Sorbona por el autor en 1882, en Álvaro Fernández Bravo, *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*, Buenos Aires, Manantial, 1995, pp. 53-66.

[6] Niklas Luhmann nos dice que la emergencia de la palabra *cultura* es del siglo XVIII. *Cf.* Niklas Luhmann, "La cultura como concepto histórico", en *Historia y Grafía*, núm. 8, México, Universidad Iberoamericana, enero-junio de 1997.

be este cambio. Tocqueville y Chateaubriand[7] ya lo percibían. Si en el Antiguo Régimen el faro iluminador era el pasado, éste ya no daba ninguna respuesta para comprender la perplejidad que provocó la Revolución Francesa.

Durante más de 23 siglos, la articulación de pasado, presente y futuro se había orientado hacia el pasado como historia *magistra vitae*. La historia era la maestra de vida, y ella (cuyo atento seguimiento hace François Hartog)[8] encontraba su inteligibilidad en el pasado. En él estaban contenidas todas las posibilidades de respuesta a los distintos presentes; por eso, la historia que se cultivó durante más de dos mil años fue ésta. Ella enseñaba cómo conducirse cuando había que tomar decisiones.[9]

De manera muy general, el pasado era ese tiempo original, prístino, el tiempo de la creación. En los orígenes estaba la creación o la palabra de Dios, y con ella, después de la caída del hombre, vendría la promesa de la redención. Por tanto, se esperaba siempre el acabamiento de los tiempos, una expectativa muy eminente en momentos de incertidumbre. Desde esta experiencia del tiempo se concebía todo como creado y dicho desde el principio y para siempre. Por tanto, recaía en el pasado la función orientadora. Es decir, en el pasado como campo de experiencia estaban todos los futuros por venir. Por todo esto, no había duda de que los tiempos adversos se daban por castigo de Dios, y los motivos de los sucesos eran siempre de carácter moral. Y también por esto es que se busca un regreso a los orígenes, a lo más puro, lo más cercano al momento de la creación. A través de la historia de Occidente, el momento de la Reforma protestante (y su triunfo) marca ese deseo de volver a los primeros tiempos: el de los Evangelios. Desde luego hubo otros momentos en que se dio.

---

7 François Hartog, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, México, Universidad Iberoamericana, 2007, pp. 210 y ss.

8 François Hartog, *El espejo de Herodoto*, Buenos Aires, FCE, 2003; *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*, Buenos Aires, FCE, 1999.

9 Los hiatos, rupturas y continuidades son señalados en toda la obra de François Hartog.

Con la Revolución Francesa, esa experiencia del tiempo (y esa historia) se fracturó, pues nada se había podido prever. El pasado dejó de generar inteligibilidad y lentamente se comenzó a gestar una nueva articulación entre pasado, presente y futuro. La nueva bisagra entre tiempos se venía fraguando ya en el siglo XVII con la Querella entre Antiguos y Modernos.[10] A principios del siglo XIX algunos escritores daban cuenta de que se vivían tiempos nuevos y que el pasado no iluminaba más el presente. Por otra parte, la ciencia moderna, la ciencia que se pensaba todopoderosa, auguraba siempre "tiempos mejores". La noción de progreso había hecho su aparición desde el siglo XVIII. Todos estos factores comenzaron a articular la nueva temporalidad: la del tiempo moderno, y con él un nuevo "régimen de historicidad".[11]

En esta nueva concepción temporal, el "faro" que ilumina el presente es el futuro, y éste guía la escritura de la historia. Ese futuro no se alcanza nunca, es progresivo: siempre será mejor. Por su parte, el pasado era un pasado clausurado. Si la historia era el estudio del pasado, ¿qué concepción de pasado se formula como objeto de estudio? El tiempo de la historia-ciencia es un tiempo lineal, acabado, irreversible que se estudia "objetivamente", pues incluso la decisión de hacer la historia sólo con documentos llevaba implícita que los testigos presentes debían de estar muertos. Así, el historiador podría aproximarse, sin prejuicios, a esa época, con una perspectiva "neutral" de los efectos provocados por los acontecimientos sucedidos.

Mirar desde la nación, con un pasado objetivado y con el paradigma del progreso introyectado como un futuro luminoso para la humanidad, fue el horizonte de expectativas que tenían esos historiadores que fundaron la historia-ciencia. Esta historia se orienta hacia el futuro, siempre el futuro será mejor que el presente y el pasado como tal, ya no existe ni ilumina nada

[10] François Hartog, *De los antiguos a los modernos, de los modernos a los salvajes. Para una historia intelectual de Europa*. México, Universidad Iberoamericana, 2015.

[11] Es el nombre que François Hartog dio a las diversas articulaciones del tiempo. Hablaré de ellas en la segunda parte.

El método histórico inaugurado por la escuela alemana, por su iniciador, Barthold Georg Niebuhr, entendió que la historia debía comprenderse como la sucesión causal de los acontecimientos (la historia como un proceso causal inmanente). Leopold von Ranke, continuador de este pensamiento, consignó en su célebre frase "exponer cómo sucedieron los hechos", el encadenamiento de la sucesión de "hechos" que darían cuenta, por sí solos, de cómo se habían dado los acontecimientos. Este programa se proclamaba como ciencia de la historia. En Francia la fascinación por esta historia se vio reflejada en el libro de Charles-Victor Langlois y Charles Seignobos, *Introducción a los estudios históricos*.[12] Y Fustel de Coulanges fue uno de los exponentes más brillantes de esta escuela.

Desde esta concepción de tiempo (el pasado es lineal, irreversible, objetivo y acabado) y de método histórico (su carácter empírico) se cosifica el pasado, que ahora es observable por el sujeto (el historiador). El historiador de principios del siglo XIX cosificó también a la sociedad con el positivismo de Augusto Comte, formulando una nueva ciencia: la sociología. Como el pasado se ha convertido en un objeto estable, finiquitado, es observable empíricamente a partir de sus huellas, (documentos, trazas, monumentos) mediante un método controlado y fijo. Con esta concepción de pasado y de ciencia se entiende que la historia distinguió entre quienes estudiaban "hechos" —los historiadores que "hacían la historia" (que la develaban y descubrían la interrelación causal de los hechos)—, y quienes se dedicaban a la historiografía: quienes se dedicaban a leer a los historiadores del pasado, a comprender su estilo, su escritura, y, en el mejor de los casos, a evidenciar sus errores. En otras palabras, quienes se dedicaban a la historiografía no "hacían la historia", no eran realmente historiadores por no reunir las aptitudes adecuadas

12 *Introducción a los estudios históricos*, Universidad de Alicante, 2009, salió a la luz por primera vez en 1898. En español lo publicó primero La Pléyade en 1972.

(filológicas, estudios de *diplomática*, numismática, paleografía, epigrafía, etcétera) para acercarse a las "fuentes primarias". Ya entonces se había hecho toda una catalogación de las fuentes. Ahora sabemos que esta clasificación también es histórica; obedece a determinados criterios, la hubo en la Antigüedad, con sus propias normativas, en la biblioteca de Alejandría, otra con la floración del cristianismo, también en los distintos renacimientos (siglo IX, siglo XII, siglo XV), bajo otras normas, y la que se construyó con la historia-ciencia.[13]

Esta concepción "rankeana" de la historia supuso muchas detracciones y oposición desde el mismo siglo. Muchos espíritus críticos entendían por historia la comprensión de procesos más amplios, pero éstos no fueron considerados historiadores en su tiempo (Marx). Toda historia que trataba de encontrar un sentido, una dirección previa de la historia era considerada reflexión filosófica, no de historiador; por eso, en el siglo XIX nadie concibió a Marx ni a Engels como historiadores. Se buscaba trazar una línea clara y definitiva entre filosofía e historia.

La historia rememoraba a estos historiadores descifradores de documentos; en cambio, pensaban a la filosofía de la historia como una teleología más de la que se querían separar (básicamente Ranke trata de marcar distancia con Hegel).

El único "proceso" era aquel deducido del método de lectura de los mismos documentos: un encadenamiento causal implícito, producto de lo descubierto en los mismos documentos; esta operación se pensaba como absolutamente neutral.

En este mismo siglo hubo críticos a esta historia metódica. Otros pensadores hicieron una división de las ciencias entre las de la naturaleza y ciencias del espíritu.[14] La historia pertenecería a este último rango que implicaba pensarla como una ciencia hermenéutica (Droysen, Dilthey); sin embargo, la noción

13 *Cf.* François Hartog, "Entre la fuente y el texto" en este mismo libro.

14 Hans Ulrich Gumbrecht, "De la legibilidad del mundo a su emergencia. Una historia sobre el dualismo de las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, con dos finales más bien abruptos", en línea: http://www.bdigital.unal.edu.co/1273/3/02CAPI01.pdf.

de "hecho" histórico no cambió, así como tampoco la idea de continuidad y progresividad en la historia.

1.2 El surgimiento de una nueva historiografía[15]

El cierre operativo de la historia sobre la historia misma es un proceso fraguado con lentitud. No aparecerá sino hasta la segunda mitad del siglo XX. Lo que surge primero es un cuestionamiento a esa historia "anticuaria", formulada con la humildad pretenciosa —¡qué paradoja!— de Ranke de "registrar únicamente lo que había ocurrido". Hacia 1929, con la fundación de la Escuela de *Annales* emerge una nueva forma de hacer historia: la historia-problema. Esta historia hacía explícito que sus preguntas provenían del presente. No es el pasado el que importa en sí mismo. Interesa en la medida que ayuda a resolver cuestiones del presente, para entenderlas y dar cuenta de ellas: cómo se había llegado a tal o cual cosa. Lo que debe quedar muy claro es que la primera generación de *Annales* vuelve a unir presente y pasado: la historia se hace desde el presente. Son los utillajes conceptuales y empíricos de la propia época los que unen estas dos temporalidades. El historiador tendría, más tarde, que dar cuenta de este primer anacronismo. De esto resultaba que no todas las épocas están a la misma distancia de Dios, como susurraba Ranke.

Esta nueva forma de hacer historia no se cuestiona todavía sobre el tipo de conocimiento que produce, sus procesos de validación, ni mucho menos su producto: los libros de historia. Pero hay que insistir en el reconocimiento de este movimiento que parte del presente para cuestionar al pasado. No es el pasado en sí mismo el que se revela en los documentos; es la pregunta la que conduce la indagación de éstos. El dar cuenta del presente con el pasado es de una importancia capital; aun así, la reflexión sobre este movimiento tardará en ser tematizada. Quienes cultivaron la historia–problema nunca cuestionaron el valor episte-

[15] Una visión esquemática de esta cuestión en Chris Lorenz, *Entre filosofía e historia*, vol. 1: *Exploraciones en filosofía de la historia*, Buenos Aires, Prometeo, 2015.

mológico de la historia. No eran tiempos que evidenciaran una ruptura con la temporalidad de la historia moderna.

Cuando la sociedad cambia, y tiene otros presentes, ve cosas distintas que antes no observaba. Así, la historiografía, ésa que conocemos desde la deécada de 1980, no surge por evidencia propia, sino que se fraguó lentamente. Primero, los acontecimientos: después de las dos guerras mundiales la historia enmudeció. Si hemos dicho que la reflexividad sobre el hacer historia y sus críticas provenían tanto de los filósofos que cuestionaban su forma de construir conocimiento, como de los historiadores que problematizaban el conocimiento que producían, ante el pasmo y la constatación de la evidente destrucción de las guerras mundiales, era imperiosa la necesidad de repensar esa historia (la historia de los nacionalismos) desde muchos espacios. ¿Cómo se había llegado a eso? ¿Qué tipo de ciencia había posibilitado ese nivel nunca antes visto de destrucción? ¿Qué tipo de sociedad programó el aniquilamiento sistemático de los mismos europeos? ¿Por qué la historia no había podido prever nada? ¿Tenía alguna utilidad esa historia?

Esta hecatombe provocó, antes que nada, que la noción de progreso fuera puesta en duda. ¿La humanidad tenía un futuro próspero? ¿Caminaba con toda seguridad hacia un futuro mejor? Lo que estaba en el centro del debate era ante todo la crítica de la racionalidad occidental: los valores de la Ilustración, del progreso y de la ciencia moderna fueron puestos en duda, pero también el papel de la historia. Y en las siguientes dos décadas la historia evitó (o anuló) el acontecimiento. Valoró un tipo de temporalidad casi inmóvil que se vio reflejada en la escritura de esa segunda generación de la Escuela de los *Annales* capitaneada por Fernand Braudel.[16] Ahí la temporalidad que prevaleció fue la muy larga duración.[17] La historia ante una falta de respuesta a lo sucedido y ante otras ciencias que buscaban respuestas, como la sociología y la filosofía, ralentizó su temporalidad.

[16] Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, FCE (en francés en 1949; en español en 1953).

[17] Emmanuel Le Roy Ladurie, *Histoire du climat depuis l'an mil*, Paris, Flamarion, 1967 (en español FCE, 1983).

En el mundo académico alemán,[18] esta crisis tomó visibilidad al reproducirse en prensa. La cuestión fue encausada por filósofos[19] e historiadores sobre la responsabilidad histórica de lo sucedido. Se comenzaban paulatinamente a demoler las evidencias que la historia-ciencia había construido en los últimos 150 años.

Probablemente el clima de confrontación política que siguió (la Guerra Fría) incidió en que la reflexión aflorara desde varios ámbitos. En la década de 1960 y en la siguiente surgen obras que rompen con todas las certezas de la Modernidad. La epistemología de la ciencia, con la obra pionera de Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), trastoca, por decirlo de alguna manera, la noción de la ciencia moderna al develar con su noción de paradigma la discontinuidad de la ciencia. Un ejemplo: la noción de mecánica en Aristóteles no podía ser entendida desde el horizonte moderno, pues Aristóteles no hablaba para los lectores del siglo XX, y sólo si se excluía lo que no servía del filósofo griego (la parte de su mecánica que incluía la transformación de la materia: una semilla en árbol), se podía construir una ciencia de tipo "teleológica", es decir, la que se explicaba silenciando todos los errores o lo que descartaba la ciencia del momento. Lo que postula Kuhn es la inconmensurabilidad de los horizontes científicos. La noción del paradigma daba cuenta de los diferentes tipos de "verdades". Esta reflexión se dio también desde el espacio francés con figuras de primer orden: Alexander Koyré, Georges Canguilhem y Michel Foucault, por mencionar a los más importantes.

En el espacio anglosajón el giro lingüístico (tradición con la que discute Kuhn) y la filosofía analítica tematizaban el papel del lenguaje y su relación con la "realidad" y la historia (Searle, Austin, Rorty). Aquí sobresalía el innovador trabajo de Hayden White, con su obra *Metahistoria*[20] que analizaba la ficcionalización

[18] Jörn Rüsen, *Tiempo en ruptura*, trad. Christian Sperling, México, UAM-Azcapotzalco, 2014.

[19] Sobre todo, la Escuela de Frankfurt.

[20] Hayden White, *Metahistoria*, México, FCE (en inglés en 1973, en español en 1992).

de la historia, desentrañando, desde la teoría literaria, las formas tropológicas y las tramas literarias utilizadas por historiadores y pensadores del siglo XIX. Frank Ankersmit teorizaba, desde un ángulo más defensivo, sobre la narrativa histórica (*Narrative Logic*),[21] pero esto ya sería más tarde. Michel Foucault, desde el espacio francés, es el otro referente sobre la cuestión del discurso. En 1970, en *El orden del discurso*, su conferencia de entrada al Colegio de Francia, denunciaba el carácter genealógico de la historia. Comenzaba su famoso texto con aquella frase: "La genealogía es gris", que expresaba un tono crítico e irónico sobre aquella historia. Francia seguía a sus propios pensadores, cuestión que era indicativa todavía de los marcos nacionales de las disciplinas. En un primer momento fue Ferdinand Saussure, luego Roland Barthes y Émile Benveniste.

En Alemania, en 1979, la obra de Reinhart Koselleck, *Futuro pasado*,[22] historizaba el momento de emergencia de la temporalidad que había inspirado al periodo anterior: la Modernidad, y que ahora se ponía en entredicho. Ya no había futuro iluminador, ni el nacionalismo se presentaba como la forma más cultivada de la humanidad, aun así, seguía incuestionado por la tensión de la Guerra Fría.

Un libro muy importante, aunque mal comprendido en su momento, fue *La operación historiográfica* de Michel de Certeau, que apareció en su primera versión en *Hacer la historia*, obra colectiva coordinada por Jacques Le Goff y Pierre Nora en 1974. Establecía que:

> En historia, toda "doctrina" que reprime su relación con la sociedad es abstracta (...) El discurso "científico" que no habla de su relación con el "cuerpo" social no puede articular una *praxis*. Deja de ser científico. Y este problema es central para el historiador. Esta relación con el cuerpo social es precisamente el objeto de la historia. Y no puede abordarse sin poner igualmente en tela de juicio el mismo discurso historiográfico.[23]

[21] *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*, Martinus Nijhoff Philosophy Library, 1983.

[22] Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.

[23] Jacques Le Goff y Pierre Nora (coords.), *Hacer la historia*, Barcelona, Laia, 1984, pp. 22-23.

La pregunta que estaba en el centro de preocupación de Michel de Certeau era la fabricación del discurso que pretendía dar cuenta de ese pasado. Él, con su formación transdisciplinar (historia, etnología y psicoanálisis), concibió esta escritura como producto del duelo por aquello que se ha ido para siempre: el pasado, los muertos y la confrontación con nuestro propio destino: la muerte. Era un momento en que se vivían años de incertidumbre en la esfera del hacer historia, también por eso se explica el auge de la historia cuantitativa, que anulaba de otra manera (distinta a la de Braudel) el acontecimiento.

La reflexión sobre "la fabricación de la historia", ahora ya tematizada por Michel de Certeau con *La operación historiográfica* (convertida en libro y con mucho trabajo de sobre-escritura),[24] se vio implementada por el desarrollo de los medios de comunicación y su masificación. Desde fines de la década de 1980 la telemática y la era digital aceleran los procesos comunicativos. Esta celeridad hace que se consuma más información; el testigo hace su aparición, así como el historiador del tiempo presente. Tanto uno como el otro eran impensables en la historiografía anterior. La historia-ciencia perseguía el ideal de objetividad pensando que, muertos los testigos de los acontecimientos, los historiadores podrían deducir el encadenamiento de los hechos neutralmente de los documentos. Si la época estudiada estaba "muerta" se alcanzaba la objetividad. En cambio, el historiador de estos nuevos tiempos lidiaba con el surgimiento del testigo, ese personaje "sobreviviente" de los campos de exterminio nazis que daba testimonio de lo que había vivido.

La implementación de los medios de comunicación había provocado un consumo de información hasta ahora inusitado. Esto provocó que el testigo tuviera un espacio para contar sus experiencias; entre ellas estaba, desde luego, la más traumática en el siglo XX, el holocausto: la aniquilación sistemática, programada en forma industrial de europeos del este. (La noción de trauma fue retomada por la historiografía de Dominick LaCapra y Frank Ankersmit.) Estos europeos eran, en gran parte, judíos

[24] En español sale a la luz en 1985 por la Universidad Iberoamericana.

y, con la aparición del testimonio de estos sobrevivientes de los campos de concentración nazis, comenzaba la "era del testigo". Ese acontecimiento aparentemente no había dejado documento, "huellas". De ahí que incluso hubo toda una historiografía negacionista. El punto de inflexión fue Claude Lanzmann y su película-documental *Shoa*, que comenzó a filmarse en 1974 y se estrenó en 1985. Lanzmann hace su película con testimonios de sobrevivientes; ellos eran los que testimoniaban en directo, dando la cara, su voz, su gestualidad. Lo importante aquí es que ese testigo emerge como víctima, como un sobreviviente que da su testimonio en directo. Muy pronto Steven Spielberg los querrá todos para construir un museo del testimonio que, en realidad, es un memorial construido en Washington (1993). La memoria del testigo ahora compite con la historia; ella lo hace desde el presente y está cargada de emotividad. Se habla incluso de una "industria del holocausto". Estamos ahora hablando de una etapa en que la memoria comienza a borrar a la historia.

El capitalismo financiero y su funcionamiento en tiempo real, es decir, su velocidad operativa, contagia todas las esferas: se consume información, productos, tiempo, etcétera; todo pasa muy rápido. La novedad es rápidamente absorbida y olvidada, se convierte en cosa pasada. El consumo abarca todo y a una velocidad insospechada hasta entonces.

Sin embargo, he comenzado con esto último a pisar los terrenos ya horadados por François Hartog y su obra.

2. François Hartog y la historiografía como parte de la historia

2.1 Recorrido académico

François Hartog nació en 1946 en Albertville, una pequeña ciudad en Saboya, Francia. Pertenece a esa generación apenas salida de la Segunda Guerra Mundial, generación *après-guerre*, cuya relación con ésta fue el silencio.

La obra de Hartog comienza en la década de 1980 con la

publicación de un ya célebre libro: *El espejo de Herodoto*. Él es egresado de la Escuela Normal Superior, la institución más importante en el mundo académico francés. Su elección por las lenguas griega y latina clásica lo vuelven un intelectual inclinado a los estudios clásicos, a los cuales sólo un grupo muy pequeño de especialistas se dedican. Fue alumno de aquellos grandes maestros que reformularon los estudios clásicos, como Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, Pierre Lévêque y Marcel Detienne. También conoció a Michel de Certeau, quien fue parte del jurado en su examen doctoral en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), en 1979, con los primeros tres profesores antes citados.

Con el beneficio retrospectivo que me ofrece este momento puedo trazar las "etapas" en la obra de este gran historiador. Pero anuncio la trampa: él ya ha hecho este ejercicio de autoobservación en varias entrevistas y en un libro salido en francés en 2013, *La chambre de veille*, que podría traducirse como *La cámara del vigía*, título que hace alusión a esa pequeña sala circular que tienen los faros (y también los barcos grandes) donde pasan la noche los vigías, y ahí se encuentra el libro de registros: del tiempo, del estado del mar, de la bruma, de la visibilidad, etcétera. Así que esta bella metáfora resume en gran parte su vida intelectual y una de sus grandes pasiones: viajar (en todos sentidos).

La obra de François Hartog es hoy indispensable para los historiadores. Desde 1998 ha venido a nuestro país, invitado por la Universidad Iberoamericana, la ENAH, la UNAM y el COLMEX. La Universidad Iberoamericana ha traducido tres de sus libros y FCE Argentina otros dos. Su obra podría dividirse en dos etapas o rubros: la dedicada a la historiografía de la Antigüedad clásica (Grecia y Roma) y la destinada a la de la Modernidad. Sin embargo, esta división puede ser muy engañosa, pues él siempre ha estado con un pie en cada orilla. Por un lado, haciendo historia de "su" periodo y, por otro, historia de la historia de la modernidad, siglo XIX, además de ser plenamente consciente que su utillaje conceptual parte de su presente, en concreto, de su horizonte intelectual.

Sus primeros 10 años los pasa fuera de París (1975 a 1984)

en la Universidad de Estrasburgo, luego tres en la Universidad de Metz, con un puesto de profesor asistente, que no significaba lo que hoy es, pues, aunque eran años de escasas oportunidades, por estar lejos del grupo de amigos e interlocutores que viven en la capital,[25] sin embargo, era un puesto que lo integraba de lleno al ámbito universitario y le daba la oportunidad de elaborar su trabajo de doctorado de Estado.[26] Alejado del ámbito parisino y con un puente de por medio con Alemania y sus grandes universidades, él tenía la mirada puesta en París. El Centro Louis Gernet, lugar especializado en estudios de la Antigüedad clásica, hubiera sido su lugar ideal; ahí ocurrían las discusiones, los seminarios y las propuestas más actuales. La distancia entre Paris y Estrasburgo lo volvían lejano a estos proyectos.

Era una época de incertidumbre en las disciplinas. Tanto los historiadores como los antropólogos se preguntaban por el tipo de conocimiento que elaboraban; finalmente se encontraban con la historia de sus propias disciplinas. En esos momentos Hartog no buscó la cátedra de Historia Antigua, pues no quería permanecer dentro de los límites estrechos que la regían.

Desde entonces ya se movía entre la antropología, la historia y la lingüística, cuando todavía no eran tiempos de tránsito interdisciplinar. Finalmente, cuando llega a la École (EHESS) en 1987, apoyado por Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, puede abrir un Seminario de Historiografía Antigua y Moderna, algo excepcional para esa época, pues la función y certeza de la historia empezaban a ser muy cuestionadas, y nadie sabía que camino tomaría la disciplina. Ahí vuelve a estar en contacto con Michel de Certeau, quien tenía un Seminario sobre Antropología de la Creencia. En *La chambre* puede decir ya lo que pensaba en esos días:

> No me sentía ni encargado de los fastos de la disciplina ni el responsable de su obituario. Era la movilidad entre antropología e historia,

[25] F. Hartog, *La chambre*..., p. 72.

[26] El doctorado de Estado ya no existe desde hace años, implicaba una exigencia mayor que las actuales.

> entre literatura, filosofía e historia, o para decirlo de otra manera la movilidad entre Antiguos, Modernos y Salvajes, lo que en el fondo cuestionaba y fundaba mi compromiso con la vida intelectual.[7]

La EHESS le ofreció total libertad de enseñanza. Nada lo obligaba a elegir un tema de estudio y, como él dice, "La École enseña la investigación por (o para) la investigación". El docente en su seminario ofrece semanalmente los avances de la propia investigación, las reflexiones que le rondan, desarrolla su propio proyecto que va presentando a los estudiantes semanalmente. Como sugiere en un capítulo de su *Chambre de Veille*, ha pasado "su tiempo buscando salir de los límites", límites estrechos de las disciplinas y de la comodidad de las periodizaciones.

La obra de François Hartog continúa. Ciertamente en Francia la jubilación se da a los 65 años, pero él siguió dos años más, hasta los 67. Esto significa únicamente que ya no dirige tesis doctorales, es decir deja de ser *Directeur d'études*; lo que le deja libre para seguir con su seminario, dar clases en universidades americanas y continuar escribiendo y digiriendo el papel del historiador en esta nueva era que lo deja fuera, aparentemente, de las respuestas inmediatas que el "presentismo" plantea a la sociedad contemporánea. Pero hablemos ahora de su obra.

2.2 François Hartog. Su obra

Sin pretender simplificar su obra, diría que es un historiador de las formas de leer y que se esfuerza por pensar la historia sin utilizar conceptos filosóficos, no por carecer de ellos, ya que como egresado de la Escuela Normal Superior sabemos el papel fundamental que desempeña la filosofía en esta institución. Su obra ya asume un cierre de la disciplina histórica sobre ella misma; de ahí su trabajo por elaborar finos conceptos sólo a partir de ella, para entender cómo ha funcionado este discurso en diferentes épocas, qué funciones ha tenido, cómo y en qué espacios se ha dado y detectar, en un trabajo de minuciosa lectura de los textos,

[7] *La chambre*, p. 78.

la temporalidad, el tiempo histórico de quienes escriben la historia y su horizonte de enunciación.

El primer libro de François Hartog es *El espejo de Herodoto* (1980). Esta obra, que es su trabajo doctoral, aparece en el "momento estructuralista"; sin embargo, en una entrevista en *Historia y Grafía*[28] más que inscribir su obra en el estructuralismo, él dice partir de la lingüística de Benveniste; esto significa que no lo hace desde la lingüística de la lengua, sino desde la lingüística del habla; es decir, de la posición que tiene el enunciador en el momento en que hace su enunciación: en este caso es el de la escritura de las *Historias* de Herodoto. La característica de este planteamiento es circunscribir la obra en su integralidad. Lo que significa no usarla como "fuente". ¿Qué puede significar esto? Una contextualización del momento de su escritura buscando lo no dicho, el saber compartido de los griegos que está supuesto y no está explícito en la obra. Señalar las marcas de enunciación y encontrar la dupla o binomio con que el mundo del Herodoto expresa la alteridad: al otro, ésta queda expresada en su paralelismo griegos/bárbaros. De aquí sólo destaco que, a manera de ejemplo, Herodoto inventa a sus escitas (o a sus egipcios): son los "escitas de Herodoto", pero es a la vez el "Herodoto de Hartog". Paradoja que se puede multiplicar al infinito, pues la mirada con que Hartog observa a Herodoto no es más que la de otro historiador con sus propios utensilios heurísticos. La esencialidad del discurso histórico se borra, y esto, creo, es un aporte enorme a la historia. Toda mirada historiadora se circunscribe a un momento específico; no hay mirada que contemple desde el absoluto; en otras palabras, no hay mirada excéntrica. La intención de Hartog es marcar una diferencia, "en el momento en que los historiadores sólo sabían contar",[29] él pretende aprender

[28] Alfonso Mendiola, "François Hartog: el nacimiento del discurso histórico occidental", en *Historia y Grafía*, núm. 11, México, Universidad Iberoamericana, 1998, pp. 153-169. Ver también del mismo autor, *Diálogo con historiadores*. México, Editorial Navarra, 2017.

[29] Se refiere al momento en que se hacía en Francia sólo historia cuantitativa.

a leer o tratar de hacerlo, desde los griegos. Sabe, más que nadie, que esto es, en última instancia, imposible, pero sí busca crear esa extrañeza y nunca extraer "datos" de esta lectura para ser inscritos en otro tipo de registro. La diferencia con la historia positivista sería que ésta buscaría confrontar "fuentes", pues ella reduce todo trazo cultural a "fuente". Éstas no pueden manejarse de la misma forma que los textos. De tal manera, no podría encontrarse la equivalencia, para fines de validación, y "encontrar" a los "verdaderos escitas". "Los escitas de Herodoto" no son los de los arqueólogos, pues no es posible hacer una equivalencia entre tipos de registros y huellas del pasado tan diferentes.

La Escritura de la historia de Michel de Certeau había sido publicada desde 1975[50] y sabemos que su obra no tuvo un impacto inmediato, para Hartog sí, pues había sido de Certeau quien en un pequeño grupo de trabajo que reflexionaba sobre el sacrificio, puso en sus manos su texto sobre el *Viaje* a Brasil de Jean de Léry,[51] ese hugonote que viaja a América en el siglo XVI (1578). Ese texto de Michel de Certeau lo acompañó en su propio viaje a través de las *Historias* de Herodoto. Si Léry había inventado al Salvaje, la reflexión sobre la oralidad y la escritura hecha por De Certeau en el estudio de esa invención, acompañarían a Hartog en su elaboración de *El espejo de Herodoto*. Al final, lo que Hartog realiza en este libro es una profunda reflexión sobre lo que es pensable, pero no decible y de aquello que es decible, pero no es escribible. El pensamiento no es percepción pura, sino que depende de los soportes comunicativos y las posibilidades del lenguaje. De Certeau también lo puso en camino a la Universidad de San Diego para suplirlo un trimestre, en 1985, cuando él ya estaba enfermo.[52]

Retrospectivamente Hartog ubica la obra de Michel de Certeau como ese momento de perplejidad en que era necesario pensar la función de la historia. Para De Certeau la historia es

[50] *La escritura de la historia* fue publicada en español en la traducción de J. López Moctezuma en 1985 por la Universidad Iberoamericana.

[51] Este texto forma parte del libro de Michel de Certeau, *La escritura de la historia*.

[52] Michel de Certeau murió de cáncer en 1986.

esa escritura que colonizaba al otro. Al estudiar las escrituras sobre el Nuevo Mundo, América se vuelve ese "cuerpo desnudo", "cuerpo vacío" que es necesario llenar de significados para poder apropiárselo, nombrándolo para dominarlo, domesticándolo mediante la retórica, única posibilidad que tiene Occidente para procesar las experiencias en esos siglos. La escritura de la historia, por otra parte, también es escritura que al hablar sobre los muertos puede finalmente desprenderse de ellos enterrándolos y, de esta manera, les da lugar a los vivos. Es un acto de "exorcismo" ante la muerte y la finitud humana; en última instancia, escribir historia es enfrentarse a la muerte de uno mismo.[33]

El libro que publica, estando ya en la École en 1988, es sobre la historia en el siglo XIX, concretamente sobre Fustel de Coulanges.[34] Aunque esta obra no tuvo una gran recepción entre los historiadores, el interés por la reflexión sobre el quehacer de la historia era ya, en ese momento, impostergable. François Hartog ya se movía entre varios periodos de la escritura de la historia, cuestión que enriquece su reflexión, ya que esto le posibilita una minuciosa historización de cada periodo que aborda. Marcel Gauchet fue uno de los que reseñó su libro en 1989.[35]

El momento en que sale a la luz, surge ya la moderna historiografía. No aquella de principios de siglo que era la del suizo Eduard Fueter,[36] sino la que asumía con plena conciencia que la historia tenía su propia historia y era ella misma la que tendría que reflexionar sobre sus operaciones, sobre su epistemología y sobre sus criterios de verificabilidad. En 1979 Charles-Oliver Carbonell había elaborado su tesis sobre la historia metódica. En 1981 sale, en la famosa colección *Que sai-je?*, su texto *La historiografía*;[37] un año antes, Hartog había publicado *El espejo de Herodoto.*

33 Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, 1985.

34 *Le XIXe siècle et l'histoire. Le cas de Fustel de Coulanges*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.

35 Marcel Gauchet, *Annales esc*, 1989, vol. 44, núm. 6, pp. 1389-1392.

36 *La historiographie moderne*, trad. Émil Jean Marie, publicada en 1914, por Félix Alcan, en París.

37 Charles Olivier Carbonell, *La historiografía*, trad. Aurelio Garzón del Camino, México, FCE, 1986.

La década de 1980, como he dicho antes, se ve marcada por la incidencia del testigo y de la historia del "tiempo presente". Si recordamos, el Instituto de la Historia del Tiempo Presente iniciaba actividades en 1984. El historiador se veía obligado a responder preguntas del presente; en otras palabras, para esta historiografía "su" periodo daba comienzo en 1945, buscando dar respuesta a los acontecimientos de esta debacle. Muchas de sus fuentes, evidentemente, son orales: ¡esta época no había muerto! Era la primera vez que la historia, en la Modernidad, trabajaba con este tipo de fuentes. Antes únicamente los folkloristas lo hacían. Sin embargo, no hay aún una reflexión sobre lo que esto significa. El testigo habla en el presente sobre lo que se le pregunta; desentierra esos recuerdos que son memoria: individual y también colectiva. El historiador hace su historia con ellas y busca mantener la vigencia de la disciplina con esta historia que habla, en presente, del pasado que está todavía presente.

La palabra memoria comienza a sustituir a historia. Se habla de memoria. Se privilegia a quienes dan testimonio en vivo y en directo; los medios de comunicación masiva facilitan esta difusión. Pierre Nora intuye algo en este movimiento y busca capitalizarlo para la historia; en ese cambio surgen sus famosos *Lieux de Mémoire*.[18] Nora convoca a los historiadores para escribir sobre estos "lugares de memoria", metáfora con la que se busca historizar la memoria y monumentalizarla. Si ya Maurice Halbwachs había estudiado la memoria colectiva en la década de 1940, una segunda reflexión vendrá cuando surja el "deber de memoria" y se haga del testimonio en vivo una "fuente" para la historia del tiempo presente. Reflexionar sobre ella es trabajo del historiador que no puede tomar esos textos como lo hace el periodismo o el novelista; el historiador debe tomarse más tiempo para crear una distancia y hacer otro tipo de trabajo que haga una disección y un examen de este tipo de fuentes.

Al multiplicarse los testimonios, surgen museos y memoriales dedicados a ellos, a esos actores de la historia que ahora

[18] Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard. Tres tomos que salen en 1984, 1987 y 1992.

tienen una presencia que antes no tenían. La conmemoración se vuelve cotidiana; pero paradójicamente recuerda al pasado en presente, es decir, recuerda ese pasado que no termina por pasar, que tiene una deuda imprescriptible en el tiempo. Estos acontecimientos fueron silenciados en su momento por los mismos actores, de uno y de otro lado, pero ahora están ahí a la vista de todos, como un "deber de memoria".[39] Son indicativos de lo contrario, eso que De Certeau ponía en el centro como función de la operación historiográfica: la escritura que al saldar su deuda con los muertos, por medio de la escritura de la historia, daba un lugar a los vivos.[40]

Ya en la última década del siglo XX, ante la caída del muro de Berlín (1989), que en realidad no tomaba a nadie por sorpresa, ¿cuál era el significado y el sentido de los acontecimientos? ¿Qué esperar de la historia? ¿Qué función tuvo en el pasado? ¿Habría que buscarle sentido? Las preguntas surgían. El historiador ni las controlaba ni era llamado a participar en los debates. Participan otro tipo de actores sociales. Con respecto a todo esto, la pregunta sería ¿cuál es el papel del historiador en una época dominada por el presente, donde el horizonte de expectativas es ese mismo presente (que él denomina "presentismo")? Hartog hace sugerencias y escribe tres libros que siguen la reflexión hasta 2013. Hablaré de ellos más adelante.

La respuesta al acontecimiento de 1989 fue instintiva por parte de algunos. El reiterado "fin de la historia" lo único que ponía en evidencia, sin que su autor (Fukuyama) se enterara, era el entierro de esa articulación del tiempo surgida en el siglo XVIII y que fue la que coincidió con el surgimiento de la historia-ciencia. Esa disciplina que se dedicó a rastrear "el origen de la nación" y que la colocaba en un futuro glorioso, siempre por construir. Nación e historia-nacional se dieron en coexistencia. Ahora nos encontrábamos vacíos de utopía para el futuro frente

[39] *Cf.* la película *La conspiración del silencio*, Giulio Ricciarelli, 2104; Jörn Rusen, *Tiempo en ruptura*, UAM, 1914.

[40] *Cf.* Alfonso Mendiola y Norma Durán R. A., "Michel de Certeau: una epistemología de la ausencia", en este mismo volumen.

al fracaso del socialismo real. ¿Cómo construir un futuro prometedor cuando ya no había utopías por alcanzar? El último fasto fue la celebración del nuevo milenio; pero muy pronto, en septiembre 11 de 2001, se acabó la esperanza.

François Hartog se tomó su tiempo y comenzó a reflexionar sobre lo que le incumbe directamente al historiador: el tiempo. Sus primeros artículos sobre lo que denominó "regímenes de historicidad" salen en la década de 1990, después de una estancia en Berlín que lo sensibilizó mucho, pues la ciudad ofrecía una confluencia de temporalidades distintas y vigentes al mismo tiempo en los recorridos que hacía por la Alemania reunificada. Sin embargo, también publica en estos años un libro con el título de *La memoria de Ulises* que salió en francés en 1996 y en español en 1999.[41] La memoria como objeto de estudio, las memorias de los griegos, en plural, y desentraña la construcción de la mirada que éstos realizan sobre el otro, sobre la alteridad, con la finalidad de ordenar su mundo. Esto constituye la *epistemología antropológica* de los griegos; con esta epistemología constituyen su identidad (más bien sus identidades a través del tiempo). Hartog hace un recorrido por esas miradas de los viajeros griegos que, desde Homero hasta los historiadores romanos, "dicen el mundo" y lo "domestican" con sus categorías, conceptos y binomios (griegos/bárbaros o trilogía: hombres/ bestias/ dioses). Hartog inicia con Ulises, que es donde se ha ubicado el primer momento de conciencia de la historicidad.[42] Herodoto ya refleja ese mundo perdido en que las musas han callado; este "primer historiador"

[41] *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1996. En español, publicada en Argentina por el FCE en 1999; hay otra edición hecha en España, 2007. Sólo por acotar detalles sobre la circulación del libro en países "periféricos" es de subrayar que *La memoria de Ulises* es publicada en español antes que *El espejo de Heródoto*, éste aparece en español en 2005, ¡más de 20 años después de publicado en francés!

[42] Hartog ha insistido, siguiendo la reflexión de otros intelectuales como Hanna Arendt, en este momento fundador de historicidad que aparece en la *Odisea*. Ocurre cuando Ulises llega al país de los feacios, en su largo periplo de regreso a Ítaca, cuando un aedo rememora con su canto la caída de Troya en presente, como si lo estuviera presenciando. Ulises hace conciencia de eso que fue y que ya no es...

confronta y refleja el instante en que dos formas de memoria se confrontan: la épica, cantada por los aedos, y la nueva memoria, las *Historias* de Herodoto. Retrospectivamente ¿podemos pensar en la historia-ciencia, como un tipo de memoria?[43]

La historia es un discurso particular que nace en Occidente. No contiene en sus orígenes las determinaciones y opciones que ha tomado, y si por comodidad hablamos de Herodoto como el padre de la historia es por la costumbre genealógica de circunscribir todo a los griegos. Pero Hartog, a través de su obra, vuelve contingentes estas opciones. No hay una continuidad en ese discurso de historiador. Lo particular en Occidente es la figura del historiador, un "yo" que se responsabiliza de lo escrito, que ya no incluye a las musas o a los dioses en los juegos de los acontecimientos. Ese historiador "investiga", que no es lo mismo obviamente que ir a un archivo, o que se asemeje en algo a lo que se hacía en la Edad Media. Aquí Hartog sigue a los dos Michel (De Certeau y Foucault), va a las prácticas, que no están a la vista, y su resultado sería su discurso, su historia. Hartog hace ambos análisis: el del discurso y el de las prácticas que lo producen. Herodoto viaja, el ojo es su mejor constatación de lo que quiere validar, pero también el oído, lo que escucha, lo que le cuentan los testigos. Su discurso se inscribe como *doxa*, opinión; es decir, no es revelado, es averiguado o investigado. Como Hartog nos repite: "Hubiera querido ser Homero y terminó siendo Herodoto", palabras con que expresa la nostalgia de un Herodoto por un discurso en el que ya no puede creer. Su discurso es para la ciudad, y en esa ciudad se ha impuesto la isonomía: la igualdad entre ciudadanos. Es importante destacar que la palabra identidad aparece con mucha frecuencia en este libro; revela esa crisis contemporánea que ya se deja sentir por la transición en que se vive. Cuando no hay muchas preguntas por la identidad, se está seguro de aquella que se nos ha dado o que nos hemos dado.

[43] Norma Durán, "La identidad como negación del otro: las memorias de los griegos", reseña del libro de François Hartog en *Historia y Grafía*, núm. 11 México, Universidad Iberoamericana, 1998. *Mémoire d'Ulysse; récits sur la frontière en Grèce ancienne.*

Pero, por una parte, el final de las ideologías, el estallamiento de feroces nacionalismos en los Balcanes y la inseguridad del futuro prometido por los nacionalismos del siglo XIX y primera mitad del XX, motivan la esperanza de la nueva identidad que se busca construir en ese momento: ahora es "Europa" la que ofrece nuevas expectativas ante el futuro. La colección *Faire l'Europe*[44] buscaba dar cuenta de ella.

Finalmente llegamos a sus *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo.*[45] Su libro, salido en francés en 2003, fue traducido al español en 2007 por la Universidad Iberoamericana. La fórmula que utiliza son los "regímenes de historicidad",[46] que no son pensados por Hartog como una categoría esencialista, sino como una herramienta heurística que sirve para pensar las formas de articulación de pasado, presente y futuro que permiten hacer una historización a partir de ellas, en las diferentes épocas y sociedades de la historia. El término "regímenes de historicidad" no fue aleatorio, sino cuidadosamente elegido porque sugiere una multiplicidad de sentidos que buscan producir, "un equilibrio precario (que pueda ser) continuamente cuestionado, disputado y presto a ser interrogado".[47]

En los *Regímenes* combina su reflexión de historiador con

[44] La colección *Faire l'Europe* publicó muchos títulos que daban cuenta de esta identidad. Ahora ya no se era francés, italiano o alemán, se era europeo. La colección llevaba un prefacio de Jacques Le Goff que iniciaba con estas palabras: "Europa se construye. Es una gran esperanza. Ella sólo se realizará si tienen en cuenta la historia: una Europa sin historia sería huérfana y desdichada". El prefacio culminaba con aquellos lugares comunes que ya no eran evidentes: "nuestro propósito es aportar los elementos de respuesta a la gran pregunta de quienes hicieron y quienes harán Europa, y a todos aquellos que se interesen por eso: ¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos?"

[45] *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, México, Universidad Iberoamericana, 2007. Traducido por Norma Durán R.A. y Pablo Avilés

[46] Concepto formulado por él desde 1993, con el fin de dar respuesta a Marshal Sahlins y que replanteaba las sociedades "frías" y las sociedades "calientes" de Lévi-Strauss. Así como las categorías metahistóricas de "experiencia" de "espera" de Reinhart Koselleck. Hartog dice que, aunque formuló la expresión, no le dio suficiente importancia en ese momento: eran necesarios otros presentes para que la reutilizara; Hartog, *Regímenes de historicidad.*, p. 29.

[47] *La chambre*, p. 132.

la de antropólogo.[48] Tanto Marshall Sahlins como Claude Lévi-Strauss están muy presentes.[49] Pero, si bien es notoria la influencia de la antropología (Sahlins: quien buscaba hacer estallar el concepto de historia a partir de la experiencia antropológica de la cultura a la historia),[50] también se ve la influencia del pensamiento de Michel de Certeau y de Reinhart Koselleck. Si todas las sociedades formulan relaciones con el tiempo, con su pasado, con sus muertos, no todas articulan de la misma forma estos tres tiempos ni todas escriben historia. Esto lo formula sin ninguna implicación de superioridad de sociedades que escriben historia, con otras que no lo hacen. François nos ha mostrado otras formas de registros históricos, con articulaciones de tiempo diferentes (la adivinación sería una forma de ellas). También, con la antropología de Sahlins, muestra la multiplicidad de formulaciones del tiempo como la de las sociedades de las islas del Pacífico. Esta gran obra de Hartog está dividida en dos partes: la primera muestra otras formas de asumir la temporalidad, sobre todo la consignada por Sahlins y demostrada, en el libro, con la profunda incomprensión de los europeos que hicieron contacto con las islas del Pacífico en el siglo XIX. Continúa con los griegos y su primer contacto con una conciencia de historicidad (Uli-

[48] Hartog, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencia… op., cit.*, pp. 15-16. "Un régimen de historicidad sólo es una manera de engranar pasado, presente y futuro o de componer una mixtura de tres categorías (…) un régimen de historicidad no es una realidad dada, ni directamente observable ni consignada en los almanaques de los contemporáneos, es construido por el historiador (…) no coincide con las épocas y no calca nunca esas grandes entidades inciertas y vagas que son las civilizaciones. Concepto; mejor, esquema que se debe colocar del mismo lado que el ideal tipo weberiano, según venga a dominar la categoría del pasado, del futuro o del presente".

[49] Inclusive en la recepción que Jean-Frédéric Schaub hace de tres de los libros de François Hartog, la ha denominado la historiografía de una antropología. *Cf.* Jean-Frédéric Schaub, "L'historiographie est une anthropologie. À propos de trois livres de François Hartog", *Critique Internationale* 4/2006 (núm. 33), pp. 183-187 www.cairn.info/revue-critique-internationale-2006-4-page-183.htm.

[50] François Hartog, *Regímenes*, p. 45. En una conferencia, significativamente titulada "Otros tiempos, otras costumbres: la antropología de la historia", impartida en 1982, mencionada por Hartog en su capítulo I.

ses y posteriormente con Herodoto y sus continuadores), luego pasa a la formulación de las escrituras cristianas. Todo este largo periodo, desde los griegos hasta fines del Renacimiento puede denominarse, por emplear la consigna de Cicerón: historia *Magistra Vitae*, historia maestra de la vida.[31] Ésta se legitimaba en el pasado, era él quien la certificaba y le daba validez. Con la crisis de este tipo de historia (que Chateaubriand consigna) emerge la historia moderna con su particular "régimen de historicidad". El momento en que esta historia ya no la valida el pasado, y pone sus ojos en el porvenir, en "tiempos mejores" que son los posteriores a la Revolución Francesa.

El nacimiento de las naciones modernas y el de la historia ciencia fue contemporáneo. La fe en el futuro glorioso de la humanidad liderada por la racionalidad moderna, por la Ilustración y las naciones que llevaran la "civilización" a los pueblos más "primitivos" del orbe representan ese futuro glorioso hacia el que ve la historia. Todo está por construirse y cada vez será mejor. Por eso, ese futuro que no se alcanza nunca es progresivo, en el sentido literal. Sin embargo, las dos guerras mundiales, que alcanzaron una mortandad de millones de europeos, detuvieron las certezas y a la historia.

Hartog está atento al surgimiento del testigo y a las palabras que inundan los medios de comunicación, como son: memoria, conservación, identidad, patrimonio, conmemoración, principio de responsabilidad, y con las lecturas de los pensadores que hemos citado comienza a hablar de "presentismo", de regímenes de historicidad y de la ralentización del tiempo. El surgimiento de los medios masivos de comunicación, la era de la digitalización, del tiempo real y del consumismo hacen que todo ocurra en presente. Un presente que pasa muy rápido, que consume todo: noticias, información, productos, etcétera, pero a su vez, al vivir siempre en el presente siente que incluso éste se le va y trata de preservarlo ¡se preserva hasta el mismo presente!

La cuestión de las discontinuidades y rupturas pensadas ya

[31] Desde luego que hay una infinidad de matices en cada periodo, *historia magistra vitae* sólo denomina un tipo de particularidad que esta historia tiene con relación al pasado. Es decir, es éste el que la ilumina.

por Hannah Arendt que las denominó "brechas del tiempo", vivenciadas por actores diversos de la historia (crisis pensadas también por Paul Valéry, Walter Benjamin o Claude Lefort) Hartog las articula y registra. Sus siguientes tres libros continúan esta reflexión. En *Evidencia de la historia* interroga las formas cómo los historiadores de la antigüedad certificaban la verdad de sus discursos. Si la vista y el oído son sus principales "fuentes", hay rupturas y cambios, uno de los más sugerentes fue el que Hartog distingue entre Herodoto y Tucídides. Mientras el primero indaga para que no se olviden los acontecimientos, el segundo, inclusive no menciona la palabra *historein* (indagar, averiguar) y utiliza el *suggraphein*, poner por escrito. Con esto se separa de su antecesor. Hartog va repasando cada cambio, cada deslizamiento de estas escrituras que los modernos liquidan con el nombre de "historiadores de la Antigüedad". En la segunda parte del libro analiza las formas de legitimación de los historiadores modernos. De Agustin Thierry y Michelet, a Fustel de Coulanges y Claude Lévi-Strauss. En un último capítulo escribe sobre Michel de Certeau, ese viajero entre disciplinas y mundos al que trató muy poco y que ha leído mucho. La escritura de Hartog siempre recorre periodos, en un trabajo de ir y venir entre ellos. Su formación en historia antigua hace ver lo que otros historiadores que se consagran a "su" propio periodo no pueden ver.

De los Antiguos a los modernos, de los modernos a los salvajes. Para una historia intelectual de Europa[52] es uno de sus más bellos libros. De fina y rigurosa prosa, con un uso muy particular de sus figuras literarias, hace que gane un premio de literatura muy importante en Francia.[53] Pero además de ello, es un ensayo de historia intelectual sobresaliente. Combina erudición y belleza que suelen ser incompatibles. Es un libro sobre la historia intelectual francesa que analiza los usos del pasado, concretamente de cómo ha sido construida la antigüedad en cada periodo de la historia de Francia: en otras palabras, de cómo Europa ha construido a sus

[52] Publicado por la Universidad Iberoamericana en 2015.

[53] Premio François Millepierres en 2006, concedido por la Academia Francesa.

griegos y a sus romanos. Es una cuestión fundamental, pues da cuenta cómo son las sociedades las que se eligen (dentro de las posibilidades de elección que tienen) construirse una tradición de la que se dicen herederos, olvidando otras. A la vez, señala el momento en que, si no rompe totalmente con ella, si eligen otra opción. En el caso de la cultura occidental, ese momento de ruptura será la Querella entre Antiguos y Modernos (siglo XVII) la que pone en marcha esta reflexión y con ella comience a imaginar una nueva relación con el tiempo. A fines del XVIII se presiente en una nueva temporalidad, que Hartog toma de Koselleck, y precisa que es Chateaubriand quien vislumbra "que el pasado ya no ilumina nada".

En este periodo el salvaje (aquel nuevo personaje descubierto por los europeos en el siglo XV en el Nuevo Mundo) será pensado bajo otros términos, igual de racistas, pero desde la óptica progresista de la racionalidad de la Ilustración (los cuatro estadios, etcétera).

François Hartog tiene varios libros más.[54] Voy a cerrar este ensayo con el antepenúltimo, *Creer en la historia*, publicado en francés en 2013 y que fue traducido en español en Chile en 2014.[55] Este libro nos hace ver la gran fractura que ha ocurrido en la disciplina de la historia, aquella que en el siglo XIX vio nacer y que en la segunda mitad de ese mismo siglo veía en ella: "una religión universal. Reemplaza en todas las almas, las creencias extintas, y quebradas (...) El derecho, la política, la filosofía, le piden prestadas sus luces. Está destinada a llegar a ser, en medio de la civilización moderna, lo que fue la teología en la Edad Media y en la Antigüedad: reina y moderadora de las conciencias".[56] ¿Cómo vemos, o más bien, cómo creemos hoy en la historia?

[54] *Évidence de l'histoire. Ce que voient les historiens*, Paris, EHESS, 2005, México, 2011; *Vidal-Naquet, historien en personne*, Paris, La Découverte, 2007; *Croire en l'histoire*, Flammarion, Paris, 2013, Chile, 2013; *La chambre de trille* (entrevista de Felipe Brandi y Thomas Hirsh), Paris, Flamarion, 2013; *Partir pour la Grèce*, Paris, Flammarion, 2016.

[55] Traducido por Manuela Valdivia, en Ediciones Universidad Finis Terræ, 2014.

[56] Hartog citando a Pierre Larousse en su *Grand Dictionaire* publicado entre 1866 y 1876, p. 16.

Esta fuerza evocadora de Larousse ya no la compartimos, es evidente. La historia, si sobrevive a esta última crisis, será porque cumple con otra función, que no es la del periodista, ni la del juez, ni la de la memoria. ¿Qué papel puede desempeñar esta disciplina, cuando compite con otras formas de decir y resguardar el pasado? ¿Qué pasado es relevante guardar?

¿Qué queda después de esta puesta en duda de ese progreso tan cacareado por ambas ideologías? ¿Qué queda de eso sino un régimen de historicidad que ya no sabe de su futuro, ya no hay futuro mejor, y el pasado tampoco le ilumina nada? Mientras tanto, desaparecen cátedras de historia antigua, de medieval, incluso de historia moderna. En México sólo los especialistas se interesan por la historia de la Colonia. Irónicamente se da más importancia a la historia prehispánica, aunque también ha desaparecido de las aulas. Sólo queda el número de especialistas indispensables para continuar con la labor de transmisión.[7] Por otro lado, sólo hay interés en la historia contemporánea, incluso más: en la historia del tiempo presente.

Ese cierre de futuro no es otra cosa que el fin de un periodo que canceló la era de las utopías. Para Hartog, eso que ha sido resumido simplonamente como "choque de civilizaciones" o "fin de la historia", no fue sino "la competencia virulenta en torno a la modernidad de régimen moderno de historicidad"; con esto quiere decir que hoy puede ver que era la lucha de las ideologías (capitalismo y socialismo) por aprovecharse de la noción de progreso generada por la modernidad y que la caída del muro movilizó la consciencia de que esa utopía que había sido el socialismo había puesto su mira en el futuro en el que se alcanzaría la "utópica dictadura del proletariado"; de la misma manera en que el capitalismo lo supo poner en la *American way of life* mundializada.

Desde luego la historia ya no constituye ese generador de identidades que subsumía a todas las lealtades anteriores. La multiplicación de identidades y reivindicaciones lo impiden. La historia nacional estalló, lo hizo con la disciplina misma. Ahora

[7] *Cf.* Hartog, capítulo sobre el destino de los estudios clásicos en *De los antiguos a los modernos… op. cit.*

cada quien quiere su historia. La nación resurge a la defensiva: ¡ahora es ella misma el patrimonio que hay que conservar! Además, cada quien quiere su identidad, su reconocimiento a modo. Los feroces nacionalismos racistas buscan la pureza de sus "orígenes" (a veces debido al poscolonialismo, a veces producidas por las olas de inmigraciones de pueblos que han quedado sin futuro). Cuando el futuro no se ve promisorio se apela a un nacionalismo ramplón y defensivo o a un fundamentalismo religioso que no se sabe acomodar a este siglo XXI.

Lo que Hartog nos hace ver es que el presentismo nos muestra un futuro adverso. No es que no lo sea; sin embargo, si no hay una conciencia de que es el hombre el que construye sus relaciones con el tiempo y que, a través de la historia, hemos transitado de la temporalidad propia de la modernidad, que nos hacía ver todo promisorio, y que es esta nueva articulación presentista —operada por la tecnología digital, el tiempo real, el de la respuesta al instante y del consumo— que utiliza y agota todo, el que nos hace ver, las más veces, un tiempo apocalíptico. En ese sentido, Hartog sugiere que la tarea del historiador debe ir por otro camino. No puede ya tener la univocidad que tuvo en el siglo XIX, ni ocupar espacios que otros ya ocupan (testigo, periodista, juez, vigía de la identidad, etcétera) la historia, si subsiste en el futuro, tiene que buscar un espacio de mayor reflexividad, desde la historia misma.

Este tipo de reflexión es el que los libros de François Hartog nos deja: ¿puede la historia aportar algo todavía a nuestro mundo? ¿Desaparecerá? Cosa de la cual estamos muy conscientes, ¡hemos visto desaparecer cátedras y periodos de un plumazo! Hoy sólo es costeable la historia del presente, inclusive la del muy presente.

Podemos terminar con esta reflexión que el mismo François parece sugerir: ¿es la historia una forma de memoria más? Volviendo a nuestro inicio con aquellos "tipos ideales" de Weber. Todos los pueblos tienen formas de relacionarse con el tiempo, en ese caso el pasado. ¿Es la historia solamente una particular forma de memoria (por utilizar esta palabra que la ha sustituido) surgida en el mundo occidental?

Sin concluir...

La obra de François Hartog continúa. Como todo gran pensador, hace paradas y ve a la distancia cosas que antes no podía ver. Su obra es de largo aliento. En los últimos libros ha repetido constantemente que ya no regresará a tal o cual pensamiento. ¿A qué tema nos llevará? Como discípula (y traductora) suya, a distancia, sólo deseo que su reflexión ilumine un poco a las generaciones que viven sin "futuro".

Bibliografía de François Hartog

(2003). *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, París, Gallimard, 1980. *El espejo de Herodoto*, FCE. Trad. al español de Daniel Zadunasky 2003, FCE.

(1988). *Le XIXe siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, París, PUF.

(1996). *Mémoire d'Ulysse: récits sur la frontière en Grèce ancienne*, París, Gallimard. Trad. al español de Horacio Pons. 1999, FCE.

(2007). *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la Grecia antigua*, España, FCE.

(1998). *Pierre Vidal-Naquet, un historien dans la cité*, con Alain Schnapp y Pauline Schmitt-Pantel, París, La Découverte.

(1998). *Des sciences et des techniques*, codirigido con Roger Guesnerie, *Cahiers des Annales*, vol. 45, París, EHESS.

(2001). *Les usages politiques du passé*, con Jacques Revel, París, EHESS.

(2002). *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Éditions du Seuil. Trad. Norma Durán R. A. y Pablo Avilés. México, Universidad Iberoamericana.

(2005). *Anciens, modernes, sauvages*, París, Galaade. Traducido al español por Norma Durán R. A. Universidad Iberoamericana, 2014.

(2005). *Évidence de l'histoire. Ce que voient les historiens*, Paris, EHESS. Trad. al español por Norma Durán R. A. Universidad Iberoamericana, 2011.

(2007). *Vidal-Naquet, historien en personne*, Paris, La Découverte.

(2013). *Croire en l'histoire*, Paris, Flammarion.

(2013). *La chambre de veille*, Paris, Flammarion.

(2015). *Partir pour la Grèce*, Paris, Flammarion.

Edición crítica de Plutarco, *Vies parallèles*, Gallimard-Quarto.

Bibliografía

Ankersmit, Frank (1983). *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*, Martinus Nijhoff Philosophy, Library.

Braudel, Fernand (1953). *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, FCE (en francés en 1949).

Carbonell, Charles Olivier (1986). *La historiografía*, México, FCE.

De Certeau, Michel (1985). *La escritura de la historia*, trad. Jorge López Moctezuma, México, Universidad Iberoamericana.

Durán, Norma (1998). "La identidad como negación del otro: las memorias de los griegos", reseña del libro de François Hartog *Mémoire d'Ulysse; récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1996, en *Historia y Grafía*, núm. 11, México, Universidad Iberoamericana.

Fueter, Eduard (1914). *La historiographie moderne*, trad. Émil Jean Marie, Paris, Alcan.

Gauchet, Marcel (1989). *Annales HSS*, vol. 44, núm. 6.

Gumbrecht, Hans Ulrich (1998). "De la legibilidad del mundo a su emergencia. Una historia sobre el dualismo de las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, con dos finales más bien abruptos" en http://www.bdigital.unal.edu.co/1273/3/02CAPI01.pdf.

Koselleck, Reinhart (1979). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós.

Langlois, Charles-Victor, Charles Seignobos (2009). *Introducción a los estudios históricos*, Universidad de Alicante.

Lorenz, Chris (2015). *Entre filosofía e historia*, vol. 1. *Exploraciones en filosofía de la historia*, Buenos Aires, Prometeo.

Luhmann, Niklas (1997). "La cultura como concepto histórico", en *Historia y Grafía*, núm. 8, México, Universidad Iberoamericana, enero-junio.

Mendiola, Alfonso, (2017), *Diálogo con historiadores*, México, Navarra.

Mendiola, Alfonso (1998). "François Hartog: el nacimiento del discurso histórico occidental", en *Historia y Grafía*, núm. 11, México, Universidad Iberoamericana.

Nora, Pierre (dir.) (1984, 1987, 1992). *Les lieux de mémoire*, París, Gallimard.

Renan, Ernest (1995). "¿Qué es una nación?", conferencia leída en la Sorbona por el autor en 1882, en Álvaro Fernández Bravo, *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhaba*, Buenos Aires, Manantial.

Schaub, Jean-Frédéric (2006). "L'historiographie est une anthropologie. À propos de trois livres de François Hartog", en *Critique Internationale*, núm. 33, pp. 183-187, en www.cairn.info/revue-critique-internationale-2006-4-page-183.htm

Tenorio Trillo, Mauricio (1998). *Artilugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales, 1880-1930*, México, FCE.

Villacañas, José Luis. "Antropología fenoménica como histórica".

White, Hayden (1992). *Metahistoria*, México, FCE.

¿En el umbral de una nueva teoría de la historia? Algunas reflexiones desde América latina[1]

Guillermo Zermeño
El Colegio de México

El lugar en el que nos encontramos

Pensar en la historia y su futuro desde América Latina implica necesariamente pasar por "Europa". La vieja contraposición entre las dos entidades comenzó a dejar de tener vigencia a partir de los procesos de descolonización de la posguerra, perdiendo "Europa" paulatinamente su centralidad "teórica". Además, cuando se habla de "Europa", ¿de qué Europa se está hablando? ¿Del norte, del sur, del este o del oeste? Lo mismo se podría decir de América Latina: una noción que en el campo académico comienza a tener vigencia hasta el periodo de la posguerra. Y en su formación, como especialidad académica, mucho han tenido que ver los Estados Unidos y Europa misma.[2]

Es evidente también que, en el momento de la actual globalización, Latinoamérica ha dejado de tener el peso "académico" que todavía disfrutaba en la década de 1970 en algunos países de Europa. Así que nos encontraríamos hoy en una reconfiguración de los saberes a nivel global, en cuyo proceso es difícil afirmar que exista un lugar central particular, como pudo serlo todavía durante el periodo de la entreguerra. Lo que sí hay y diferencia a cada lugar, son las formas de la historia que se cultivan en cada región.

[1] Ésta es la versión de la conferencia impartida durante la "II Conference of the International Network for Theory of History (INTH). The Practical Past: On the Advantages & Disadvantages of History for Life", Ouro Preto, Brasil, Universidad Federal de Ouro Preto, 23-26 de agosto de 2016.

[2] El congreso LASA es una buena muestra, lo mismo que el de AHILA.

Sin embargo, al día de hoy es difícil afirmar que dichos lugares funcionen al margen de las tendencias o problemáticas globales.

Más bien, pienso que a nivel global se tienen problemas compartidos, tanto en relación con un tipo de historia dominante (oficial), como para observar la emergencia de formas críticas a las convenciones generales de la historiografía.[3] Creo ver ahí un punto de intersección nuevo en comparación con el modelo que existe todavía, por ejemplo, en la década de 1970. Lo anterior no significa que no existan en cada lugar condiciones concretas específicas de trabajo (infraestructuras, funcionamientos institucionales, condiciones sociales, políticas y culturales que pautan la producción historiográfica, etcétera). Incluso esas diferencias pueden observarse al interior de un mismo país, en cuanto a facilidades o inconvenientes para realizar una obra de calidad estándar. Tal vez esta apreciación se podría generalizar a otras regiones del mundo.

Por eso, el contraponer dos entidades tan grandes como Europa y Latinoamérica tal vez no sea tan apropiado para saber lo que está pasando o puede pasar en el campo de la teoría de la historia. Sobre todo si se consideran las diferencias o falta de homogeneidad en el modo de maniobrar y de pensar la historia. Se trata de entidades intelectualmente porosas. Además, existen migraciones de ideas entre los dos polos, así como modos peculiares de apropiación.

Pensar la teoría de la historia desde América Latina

¿Qué puede significar pensar la epistemología histórica actualmente desde Latinoamérica? Si lo hacemos desde el Sur planetario (considerando que "la geografía" influye en la forma de pensar la historia) aparecen inmediatamente los Estudios de la Subalternidad en su vertiente sur asiática; incluso desde su vertiente latinoamericanista surgida fundamentalmente en el entorno de la academia estadounidense.

Con mayor o menor éxito (desde su emergencia hará unos cuatro decenios), para mí, esta clase de estudios ha colaborado

[3] Germán Colmenares, *Las convenciones contra la cultura*, Bogotá, Tercer Mundo, 1987.

indudablemente a mostrar los límites epistémicos del discurso histórico occidental. En particular, en cuanto a su incapacidad para dar cuenta de lo popular, de los "de abajo", etcétera; para dar voz a los sin voz de *la historia*. Desde ese lugar teórico emerge la indicación de una de sus principales limitaciones estructurales, ontológicamente insalvable. En consecuencia, pienso que del señalamiento de esa limitación emerge la necesidad de rediseñar la epistemología de la historia fabricada durante la modernidad.

Ahora bien, las fuentes de dicho criticismo en sentido estricto no son necesariamente originales de Latinoamérica, o de raíces propiamente autóctonas. Si no me equivoco, pasan también por Europa; pero por una Europa que se vuelve reflexiva y autocrítica, y que implican la pérdida de su lugar teórico central. Incluso su posible recepción y relevancia en los márgenes de la *episteme* occidental, lleva consigo un fuerte proceso de descentramiento radical. Se puede mencionar una galería de autores y pensadores pertenecientes a diversos campos, desde la filosofía, pasando por la lingüística y la antropología, el psicoanálisis y la deconstrucción. Pero quisiera sintetizar a todo ese conjunto en la cuestión abierta por Michel de Certeau (en el marco de las revueltas de la década de 1960 y los movimientos de liberación nacionales latinoamericanos del siglo pasado): lo que hasta ahora ha hecho la historiografía occidental moderna es hablar *sobre* los subalternos, el pueblo, y no propiamente *de* ellos. Este pequeño cambio de preposición conduce al veredicto de que estas producciones al referirse a *lo popular* no pasan de ser un mero simulacro, que sirve para otros fines e intereses, o como fue advertido también por Ranajit Guha, que se torna políticamente funcional, incluso para su contraparte.[4] Por eso creo que dentro de esos *límites* es que se abre la oportunidad de repensar la teoría de la historia y de diseñar otro marco de inteligibilidad para la historiografía europea y no europea.

[4] Guillermo Zermeño, "Epistemología de la historia y estudios desde la subalternidad", en Susanne Klengel y Alexandra Ortiz Wallner (eds.), *SUR/SOUTH. Poetics and Politics of Thinking Latin America/India*, Madrid, Ibero-Americana/Vervuert, 2016, pp. 187-203.

Hablando de México y desde México sobre las relaciones entre teoría o filosofía de la historia e investigación histórica, se podría decir que hacia 1980 existía todavía una gran brecha entre la teoría y la investigación. Este abismo se mostraba en el modo de delegar la "teoría" a los filósofos de la historia y a los integrantes de los departamentos de filosofía (Carlos Pereyra, Corina Yturbe).[5] Los historiadores los buscaban y los escuchaban, se les leía, buscando luz para la resolución de los problemas propios de la investigación de los archivos del pasado. Con resultados en general bastante decepcionantes, reflejados en tesis cargadas de marcos teóricos pesados y una gran pobreza a la hora de interpretar la información. Por otro lado, implícitamente los científicos sociales y las humanidades delegaban a los historiadores la tarea de la recopilación de la información, del trabajo de archivo. De la "interpretación" se encargarían ellos, familiarizados con las distintas ofertas teóricas de corte sociológico, antropológico o filosófico. Y es que al interior de la práctica de la historia no estaba bien visto el caer en la "tentación epistemológica", según lo predicado en aquellos años por historiadores franceses, como Pierre Chaunu, y en general por una historiografía social de corte cuantitativo, de corte liberal o marxista. La ley tácita del oficio de la historia era la de ir al archivo y utilizar para su interpretación el "sentido común" de corte liberal.

En México, hubo en especial un historiador que padeció el estigma de ser más "filósofo" que "historiador", Edmundo O'Gorman, autor de una obra esencial de la historiografía del siglo XX, *La invención de América*.[6] Su indagación sobre el origen

[5] Carlos Pereyra, *Configuraciones: Teoría e historia*, México, Edicol, 1979; *El sujeto de la historia*, Madrid, Alianza, 1984. De Corina Yturbe, *La explicación de la historia*, México, UNAM, 1981; Corina Yturbe (comp.), *Teoría de la historia*, México, Terra Nova, 1981.

[6] Edmundo O'Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, México, FCE, 1958. A este estudio le precede *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*, México, UNAM, 1951.

del "mundo americano", germinado durante la década de 1950, implicó una crítica historiográfica a la idea de América como "descubrimiento", por sustentarse en un anacronismo de origen. No obstante, la tesis del "descubrimiento" siguió siendo defendida por el grueso de la historiografía internacional, no sólo iberoamericana. Entre sus representantes se agruparon los portadores de una visión supuestamente latinoamericanista, como Leopoldo Zea, o de una historia en defensa de los grupos "originarios" de América, como Miguel León Portilla. Ambas posturas finalmente eran perfectamente funcionales a las políticas oficiales del indigenismo estatal y del "tercermundismo" de las décadas de 1960 y 1970.

En el marco de esta discusión la figura de O'Gorman es sin duda de gran interés. Su obra merece un estudio más serio, sobre todo a la luz de la *crisis* que atraviesa la historiografía contemporánea. Lo señalo sólo para rescatar y destacar una de las intuiciones teóricas manejadas por O'Gorman ya en la década de 1940, que la profesionalización de la historia estaba emergiendo paradójicamente en el momento de la *crisis* de la historia (entendida como un periodo de *redefiniciones*, no sólo a nivel de la geopolítica mundial, sino también de la cultura y la historia). Muchas de las reflexiones críticas de O'Gorman sobre las convenciones de la historiografía (Colmenares) encuentran su sustento en el diagnóstico histórico de aquella *crisis*, y que seguirá siendo retomada a lo largo del siglo XX hasta el día de hoy. Hago mención únicamente de tres pequeñas piezas de O'Gorman: "Consideraciones sobre la verdad de la historia" (1945), "Historia y vida" (1956) y "La historiografía" (1960).[7] En particular la segunda puede considerarse un pequeño tratado de epistemología histórica, y justo es decir, fabricado no por un "filósofo", sino por un "historiador". Una epistemología, es verdad, también en la senda trazada por Kant al preguntarse por las condiciones (formales) de posibilidad del conocimiento de la historia, que coincide con

[7] Compilados por Álvaro Matute en Edmundo O'Gorman, *Ensayos de filosofía de la historia*, México, UNAM, 2007.

otras reflexiones contemporáneas,[8] que la historia es más un "saber de vida" que un conocimiento fundado del acontecer histórico en su totalidad.

Salvo el caso de O'Gorman (que sería algo así como la excepción que confirma la regla), las relaciones entre filosofía de la historia e investigación histórica eran para 1980 prácticamente inexistentes. Dominante en el campo de la historia una posición factualista, antiteórica y antifilosófica. Muchos de sus gestos y de su práctica seguían en lo fundamental los lineamientos de la escuela metódica dibujados en Europa durante la segunda mitad del siglo XIX.[9]

La irrupción de la crítica en la historia

Quizá el llamado de Pierre Chaunu a no caer en la tentación epistemológica en en la década de 1970 , no era sino el síntoma de que la teoría de la historia (en sustitución de las filosofías de la historia) estaba ocupando un lugar central en la historiografía. El caso de Michel Foucault es curioso; su obra se tradujo en Latinoamérica muy pronto, pero sus efectos en la historiografía no fueron inmediatos, más bien tardíos, y su obra no siempre fue bien recibida entre los historiadores: se consideraba la obra de un "filósofo". El caso de Hayden White también es paradigmático, pero diferente, su libro *Metahistoria* tuvo que esperar casi 20 años para que circulara en castellano. Pero relativamente pronto comenzó a tener efectos, menos desde la teoría de la verdad en la historia, y más desde la tropología o retórica histórica. Cundió

[8] Si bien ha construido a partir de otras bases filosóficas, es ilustrativo el ensayo de Siegfried Krakauer, *History. The Last Things Before the Last*, Nueva York, Oxford University Press, 1969. Véase mi ensayo "La historia común es bastante compleja", *Historia y Grafía*, 36, 2011, pp. 75-104.

[9] Cesáreo Fernández Duro, "II Reglas acordadas por la Academia de la Historia para la redacción de papeletas que han de servir de materiales al diccionario biográfico español" en *Boletín de la Real Academia de la Historia* (Publicaciones Periódicas), tomo 7, 1885, pp. 425-427. www.cervantesvirtual.com, Hemeroteca, Boletín de la Real Academia de la Historia (Publicaciones Periódicas).

el interés en aplicar su modelo a los estudios historiográficos, dejando de lado, salvo excepciones, la cuestión epistemológica.[10] Es posible que éste sea un rasgo típico latinoamericano. El caso de Michel de Certeau es todavía más extraño: llegó por la puerta de atrás de la historia, por donde menos se le esperaba, un poco accidental y azarosa. La traducción de su libro *La escritura de la historia* de 1975 apareció en 1985, no por las editoriales establecidas, sino por una universidad privada. Habría que añadir a este listado una cuarta figura de "historiador" haciendo "metahistoria", es decir, historia hablando de historia, cuya función es la de llamar la atención sobre el hecho de que la historia es fundamentalmente una producción histórica (Reinhart Koselleck).

Sabemos que la "metaficción" se encuentra desarrollada ya en el siglo XVIII (*Tristram Shandy*, en 1759-1767),[11] no así la "metahistoria". Su emergencia en años recientes, como una forma de *teoría de la historia*, implica una doble crítica: por un lado, al neocientificismo en boga en aquellos años y, por el otro, a los modelos formalistas neokantianos centrados en la resolución del problema de la verdad en la historia, sin conseguirlo.[12] Sus huellas son visibles incluso en el texto antes mencionado de O'Gorman, pero también en un historiador y epistemólogo francés, Henri Marrou.[13]

El ensayo de Marrou, "Historia, verdad y valores" (1975), resulta interesante. Ahí el autor trata de saldar cuentas tanto con el neocientificismo dominante como con lo que él consideraría la caída en una *deriva relativista* con respecto a la noción de ver-

[10] Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX* (1973), trad. Stella Mastrangelo, México, FCE, 1992.

[11] David Lodge, *El arte de la ficción. Con ejemplos de textos clásicos y modernos*, trad. Laura Freixas, Barcelona, Península, 1998.

[12] Al respecto, véase Henri-Irénée Marrou, "Histoire, vérité et valeurs", en *De la connaissance historique* (1954), París, Éditions du Seuil, 1975, pp. 296-311. En español, *Del conocimiento histórico*, Buenos Aires, Per Abbat, 1985, pp. 217-227.

[13] Cuando se habla de "neokantianismo" se piensa desde luego en la obra de H. Rickert, *Ciencia cultural y ciencia natural*, que desde su traducción de 1943 (1922) tuvo gran influencia en el pensamiento hispanoamericano, alentada por la recepción orteguiana (Madrid, Espasa-Calpe).

dad en la historia, en la que incluye a pensadores e historiadores como Michel Foucault, Michel de Certeau y Paul Veyne. Visto retrospectivamente, me parece que el eje de la discusión epistemológica no advertido por Marrou gira en torno a la nueva importancia dada al lenguaje. La aparente tautología inscrita en la pretensión de hacer *teoría de la historia desde la historia* sólo se resuelve si se apela al lenguaje y a sus diferentes modalizaciones. Sólo a partir de dicha *deriva lingüística* se tendría la posibilidad de resolver el problema prístino de la dicotomía entre la teoría e investigación de la historia; y de otras similares, como las de filosofía e historia, historia y literatura, arte e historia, ciencia cultural y ciencia natural, etcétera.

Aquí es justo reconocer la impronta de Roland Barthes, entre otros, en cuanto a su contribución (desde la semiótica) a la resolución, en especial, de la oposición clásica entre literatura e historia, verdad novelada y verdad histórica. Algunos de sus escritos lo revelan indudablemente como la obra de un historiador (por ejemplo, sus ensayos sobre Michelet, Chateaubriand y la *Enciclopedia*).[14] Sin embargo, la manera de establecer la relación con el pasado desde el presente es completamente diferente a lo acostumbrado en Europa como en Latinoamérica. Por eso pienso que habría que asociar el "giro crítico" al "giro lingüístico".

La introducción de la semiótica al análisis de la historia, que presupone la distinción entre lengua (sistema de pertenencia general) y habla (sistema particular), constituye en el fondo una crítica a lo que serían todavía resabios metafísicos de una historiografía subordinada a sistemas filosóficos no reflexionados,

[14] Pienso en su ingenioso e intuitivo libro de historia sobre Michelet y en sus ensayos sobre "El discurso de la historia" de 1967 y "El efecto de realidad" de 1968, precedidos por "Literatura e historia" de 1960. *El grado cero de la escritura* (1973) es contemporáneo de *La escritura de la historia* (1975) de Michel de Certeau. Roland Barthes, *El grado cero de la escritura seguido de nuevos ensayos críticos* (traducidos al español en 1973), trad. Nicolás Rosa, México, Siglo XXI, 1973, traducción alemana, *Literatur oder Geschichte*, Suhrkamp, 1981. *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, 2a. ed., Barcelona, Paidós, 1994 (1984), pp. 163-177, 179-187.

de corte empirista o idealista.[15] En su lugar, la historiografía es concebida fundamentalmente como el modo a través del cual un escritor o un historiador establece una relación con la lengua. Visto así no cabe pensar en sentido estricto en lenguas arcaicas o en un progreso lineal de la lengua o de la historia. Lo que habría serían alteraciones permanentes. Tampoco habría algo así como un preexistir al lenguaje, un *afuera* condicionante de un sentido excéntrico de objetividad en la historia: se nace con el lenguaje y, siendo parte de él, se usa. La escritura concebida como una duplicación de lo real suscita por lo mismo la creación de otro nivel de análisis y de crítica en relación con el mundo vital de la oralidad.

Sin embargo, el cambio más importante tiene que ver con la diferencia que se introduce entre el tiempo cronológico (real) y el tiempo histórico o del discurso. Uno y otro transcurren en sentidos opuestos. Mientras uno va del presente al pasado, aunque montado en un reloj que avanza al futuro; el otro procede del pasado al presente haciendo abstracción del movimiento del futuro. Así el discurso de la historia tiende a presentarse como cerrado, concluido, coherente consigo mismo. En ese sentido, es lo contrario del tiempo cronológico. Es la otra cara de lo real, lo real-ficticio o construido. El punto decisivo del cual parte toda la argumentación es la idea de que el tiempo lingüístico tiene siempre como su centro de gravedad el presente de la enunciación, dejando ver por lo mismo, un hiato insalvable, a partir de la distinción entre oralidad y escritura, entre la enunciación ligada al momento del ahora en que se origina, y el enunciado que sobrevive al momento de la enunciación, propio de toda literatura impresa, incluida la historiografía. Queda desprovista de presente y futuro, como apersonal y ahistórica, sin referencia, sin tiempo. Esta posibilidad y este efecto fueron propiciados por la ampliación, multiplicación y conservación de los discursos por medio de la imprenta y las bibliotecas. Los archivos son una secuela de este movimiento. Desde luego ahí aparece el problema

[15] Para una introducción véase José María Pozuelo Yvancos, *Teoría del lenguaje literario*, Madrid, Cátedra, 1989.

de la referencialidad o de qué tanta realidad hay en lo que los historiadores dan cuenta en sus escritos. El referente o aquello de que se habla no es lo mismo para el historiador que para su "objeto". Se pierden unos en el otro, quedan ocultos, y se crean otros. En todo caso, se obliga a distinguir al enunciador de la enunciación, el presente del locutor del presente de la locución, que generalmente aparecen como coincidentes en la escritura/acontecimiento.[16]

"Una epistemología en transición"

Así tituló Michel de Certeau a su reseña crítica al provocador libro del historiador francés Paul Veyne, *Cómo se escribe la historia. Ensayo de epistemología* (1971), traducido en español con gran rapidez.[17] Casi un libro fuera de lugar, desde las primeras líneas se advierte la voluntad de desafiar a campo abierto el cientificismo y el formalismo dominantes en la institución historiográfica francesa. En la lectura certoliana se asume que el desafío lanzado por Veyne sobre el estatuto epistemológico de la historia tiene lugar en el mismo terreno donde se desarrollan sus operaciones. ¿Qué otra cosa es la epistemología —se pregunta de Certeau—, sino la actividad intelectual que se ocupa en dilucidar el modo como se articula una práctica?

Ahora bien, a esta consideración inicial de Certeau añade una segunda que nos lleva a la cuestión acerca de la posibilidad de la "descolonización de la historia". El desafío epistemológico se origina en la periferia de la institución, en una "provincia" francesa que se asume como antiestructuralista y procede (Veyne) en su argumentación al modo de un guerrillero o de un cazador furtivo, lanzando tiros a la fortaleza parisina de la ortodoxia historiográfica. Pero ante todo se trata de un texto bañado por

[16] Roland Barthes, "Escribir, ¿un verbo intransitivo?", *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, 2a. ed., Barcelona, Paidós, 1994, pp. 26-27.

[17] Paul Veyne, *Cómo se escribe la historia. Ensayo de epistemología* (1971), trad. Mariano Muñoz Alonso, Madrid, Fragua, 1972.

el deseo de historia, de ocuparse del pasado por el mero placer de hacerlo, por la mera curiosidad de saber. Esto ya en sí mismo significa la posibilidad del retorno "al *sujeto* de la historia" inhibido (reprimido) en una epistemología de corte objetivista; lo cual la trastoca de raíz y la relanza al espacio de una nueva reconceptualización.[18]

"Su texto —escribe de Certeau-, narra los movimientos que se producen" al interior del campo de la historia y el modo como se articula su vocabulario. Al mismo tiempo, "designa el desgarramiento de una epistemología", cuyos fragmentos, sin embargo, todavía son descritos en términos de una "epistemología tradicional". Es verdad que por esta vía hace resurgir en la narratividad "al *yo* locutor". Sin embargo, lo hace de tal manera que no consigue emanciparse de "una censura de la enunciación" (Barthes) debido a un "reflujo masivo del discurso hacia el enunciado e incluso (en el caso del historiador) hacia el referente: no hay nadie ahí que asuma el enunciado". En ese sentido, todavía procede en su argumentación al modo convencional de una retórica de la erudición.

El problema que queda sin resolver en el texto de Veyne radica en el hecho de que la epistemología organizada antes en función del objeto y de lo "real", refluye ahora en el lenguaje. Y, sin duda, la historia, por la forma como se constituyó en el siglo XIX, es una de las disciplinas que puede sufrir más seriamente ese "reflujo". Una historia que en el siglo XIX en gran parte reemplazó a la filosofía y pretendió dar cuenta de lo real por mediación de los "hechos históricos". Tal cosa, en el diagnóstico de Michel de Certeau, es lo que parecería que ha dejado de ser pensable, si se observa y analiza la serie de postulados y operaciones técnicas que entran en juego para producir una serie de "interpretaciones" siempre en proceso de transformación: que cambia unos textos ("los documentos") por otros textos, las obras históricas. Y que "toda adecuación a un referente (lo real) es en la historia,

[18] Michel de Certeau, "Una epistemología en transición: Paul Veyne", trad. Ma. Pilar Vallés, *Historia y Grafía*, núm. 1, Universidad Iberoamericana, 1993, pp. 103-116.

como en la novela 'realista', un 'efecto de lo real' (Barthes), es decir, una manera de enunciar propia de un género literario." Se pasa así, de una realidad histórica (la Historia, *L'histoire* o *Geschichte*) "*recibida* en un texto", a una realidad textual (la historiografía o Historia) *producida* por una operación cuyas normas están fijadas de antemano.

Ahí es donde quisiera situar el punto de arranque de lo que ha ido teniendo lugar en las últimas décadas como un proceso de reconceptualización de lo que conocemos como "historia". Y este proceso implicaría en sí mismo una reelaboración de lo que conocemos como epistemología histórica, una noción, como sabemos, que emerge a la par con lo que se conoce como el neokantianismo de finales del siglo XIX. Al menos en diversos espacios de la historia, no sólo mexicanos, se puede constatar cómo este reflujo del lenguaje en la historia causa gran malestar y rechazo, en parte explicable dado el modo como se ha constituido el campo de la historia y las cuestiones, incluso conceptuales, que marcan y dan forma a su derrotero.

Historia conceptual y teoría de la historia desde el Sur

He mencionado a de Certeau porque tal vez sea uno de los primeros historiadores de la época reciente que asume el reto de teorizar sobre la historia desde su propia práctica. Es decir, que ha sabido unir los dos cabos que separan teoría o filosofía y la práctica del archivo que define en sustancia la historiografía moderna como práctica profesional.

Pero también quisiera anotar que la obra de Michel de Certeau es contemporánea de la obra de Reinhart Koselleck, en la medida en que ambos comparten la pregunta sobre los presupuestos teóricos de la historia; formulada a partir de una *praxis* vinculada con la textualidad, con los lenguajes de la historia, los del pasado y los del presente. Sus "teorías" constituyen la reflexión sobre el mismo acto de escribir historia y sus consecuencias para la producción de un saber que circula a través de ciertos medios y ciertos soportes comunicativos. (Significa la apertura

a una nueva complejidad lingüística, que en su momento pudo disuadir o puede seguir disuadiendo a la mayoría de los historiadores para acercarse a la obra de Michel de Certeau, o sólo parcialmente y no sin prejuicios a la de Koselleck).

Ahora bien, ¿qué clase de problemas epistémicos surgen al incluir la reflexión en lo que los historiadores estudian y producen? Creo que inicialmente aparece la siguiente paradoja: un distanciamiento sobre la propia actividad. El "distanciamiento" propio de la noción de *teoría* concebida como el acto de contemplación de un paisaje o de un conjunto (Gadamer), a fin de diseñar una estrategia de acción.[19] Una *teoría* de la historia en ese sentido no sería más que el acto mediante el cual se *desfamiliariza* lo que se da por sentado en la historia. Por eso algunos autores se refieren a esta acción como propia de una epistemología de lo latente.[20] Y para que esto suceda lo que se requiere fundamentalmente es de tiempo y no como en la epistemología anterior, de las formas puras del entendimiento humano. La incorporación del tiempo sería entonces la condición para acceder a una teoría de la historia no formalista, sin esperar por supuesto que toda la luz provenga exclusivamente del mundo de los historiadores o de un sector de la intelectualidad situado de este o del otro lado del Atlántico. Más bien habría que pensar en lugares de entrecruzamientos humanos y de saberes.

La consideración anterior no excluye que existan tradiciones intelectuales específicas. Que en cada lugar esta clase de problemas se procesen de manera distinta o con ritmos también diferentes. Existen condiciones económicas y sociales particulares que marcan, que organizan nuestras actividades, cuestiones de clima, y también demográficos. Pero más que del *Sur* como entidad física o geográfica, habría que pensar en una perspectiva

[19] Hans Georg Gadamer, "Elogio de la teoría", en *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*, trad. Anna Poca Casanova, Barcelona, Península, 2000, pp. 23-43.

[20] Niklas Luhmann, "Del autoocultamiento a la latencia: cómo aprender a observar observaciones", *La sociedad de la sociedad*, trad. Javier Torres Nafarrate, México, Herder, 2007, pp. 882-893.

desde el Sur en términos heurísticos, para salvar los determinismos con los que la ciencia hizo progresos a partir del siglo XVIII, por cuestiones raciales o etnográficas. Es decir, el *Sur* desde una perspectiva formulada teóricamente. Y encontraríamos entonces que no existe un lugar privilegiado para realizar esta clase de aproximaciones a la historia.[21]

La cuestión decisiva, creo, para saber qué tanto de *Sur* hay en relación con el *Norte* tiene que ver sobre todo con el tipo de instrumental teórico para realizar las tareas. No es algo en estricto sentido que sea un patrimonio europeo ni que pueda decirse que es patrimonio exclusivo latinoamericano o estadounidense. Es verdad que resulta importante reconocer que el punto de arranque inicial de la *Historia* como se piensa y se escribe es de origen europeo. Para su concreción tuvieron que darse ciertas condiciones tecnológicas, políticas y sociales, por ejemplo, para que surgiera como un mandato traspasable a otros espacios "no europeos" y cumplir una función primordial en la construcción o invención del imaginario de la nación, la cual está atravesada por un sentido peculiar del tiempo, transformado en el referente para tomarle la medida a los procesos de colonización e integración interna (territorial, poblacional, cultural) de carácter homogeneizador en torno a la idea de civilización y progreso, jalonado por el ideal de un futuro mejor para todos. En ese sentido, la historia que se practica desde entonces es esencialmente de origen europeo.

La historia, por tanto, no es originalmente "latinoamericana". Ante este hecho cabe pensar que se puede abandonar, descubrir o constituir otras formas de dar cuenta del tiempo. Pero ¿qué podría significar esa posibilidad? Por ejemplo, ¿construir una teoría de la historia específicamente latinoamericana? ¿En qué consistiría? ¿Cuáles serían sus rasgos? No lo sé. El problema está en que ese ideal no puede ser formulado sin pasar a través del velo de la tradición previamente instaurado. En ese sentido, considero de gran importancia algunos intentos al respecto que

[21] Klengel y Ortiz Wallner, "A New Poetics and Politics of Thinking Latin America/India. *SUR/SOUTH* and a Different Orientalism", en *op. cit.*, pp. 7-26.

han ido apareciendo en nuestro ámbito latinoamericano. No conozco todos, y habría que conocerlos y discutirlos, como el que existe alrededor de esa magnífica publicación *Historia da Historiografia*;[22] como estoy seguro que se encuentran propuestas de gran interés en otros lugares como Argentina, Uruguay, Colombia, Chile, Costa Rica, etcétera. Formas que conforman un *set* muy variado y muy rico de reacciones ante la crisis global del modelo original de historiografía que informa a la historia profesional. Conozco un poco más, y ahí entran los condicionamientos particulares del lugar al que se pertenece, el caso mexicano.

Sobre teorías de la historia recientes

Para terminar estas reflexiones —que no pretenden ser exhaustivas—, me referiré brevemente a la aparición en México de tres obras importantes relacionadas con la teoría o epistemología de la historia.

En estos dos últimos años hay dos propuestas interesantes en cuanto se refiere a la formulación de una nueva epistemología de la historia. Ambos trabajos tienen que ver con la recepción en México de Michel de Certeau, por un lado, y del sociólogo alemán, Niklas Luhmann, por el otro. A pesar de su procedencia y de sus alcances epistémicos tienen en común el que surgen como respuesta a la crisis de las ciencias sociales y humanidades perfilada a partir de la década de 1970.

Michel de Certeau. Epistemología, erótica y duelo de Alfonso Mendiola[23] es a todas luces un libro informado como pocos de la obra certoliana y del contexto intelectual en el que se origina. En este trabajo se cultiva un nuevo tipo de "erudición" más afín con lo que se conoce como la nueva historia intelectual, manteniéndose fiel al dibujo epistemológico trazado por de Certeau. Se da cuenta de su pensamiento a partir "del proceso en que se elabora", a fin de no traicionar lo que caracteriza su propuesta

[22] Revista brasileña *História da Historiografia*, en línea: http://www.historiadahistoriografia.com.br.

[23] Alfonso Mendiola, *Michel de Certeau. Epistemología, erótica y duelo*, México, Ediciones Navarra, 2014.

"teórica" de la historia. Se trata, escribe Mendiola, de un "lector voraz", no sólo de libros, sino de la "realidad social". De este modo, se hace efectivo lo que suscribió de Certeau en *La escritura de la historia* en relación con lo esperable teóricamente de la historia: En la historia se trata de hacerse preguntas sobre la relación que mantiene una sociedad con el pasado. Operación que se realiza a través de actividades técnicas.[24] El gesto del historiador consiste por ello en trasladar "ideas" a lugares. Entendida la historia como una operación, significa entonces comprenderla como la relación entre un lugar (de producción), una organización, un reclutamiento, un oficio, un determinado *set* de procedimientos de análisis, y la elaboración de un texto, un tipo o género de literatura. La operación historiográfica se compone así de tres elementos: lugar social, un tipo de práctica y una escritura. Se trata en ese sentido del diseño de una socio-epistemología de la historia. A partir de estos presupuestos la obra histórica se constituye en de Certeau en una reflexión crítica y contrastada entre dos momentos de la "modernidad": el del siglo XVII y el de la cultura del siglo XX, sin caer en los fáciles reduccionismos de una historia lineal y progresista. "Del místico del Absolutismo al místico contemporáneo: el hombre sin atributos (1976-1986)" se titula el último capítulo de esta introducción de Mendiola al pensamiento histórico de Michel de Certeau.

Historia y cognición: Una propuesta de epistemología desde la teoría de sistemas de Fernando Betancourt,[25] en diálogo con el anterior, constituye el primer esfuerzo en pensar la historia como sistema. Su objetivo consiste en "desarrollar una perspectiva de la disciplina histórica como sistema operativo". En ese sentido, se aclara en el prólogo: "no se trata de un ejercicio de fundamentación tal y como se ha entendido desde el siglo XIX", cuyos ideales y aspiraciones han mostrado sus límites, su insuficiencia. Por eso en esta empresa se da un paso al lado con respecto a esta tradición y se aproxima a la defendida por de Certeau: dados los límí-

[24] Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 67.

[25] Fernando Betancourt, *Historia y cognición: Una propuesta de epistemología desde la teoría de sistemas*, México, UNAM/UIA, 2015.

tes de los anteriores esfuerzos para legitimar a la historia como una ciencia, aquí se trataría de "describir reflexivamente la lógica operativa involucrada" en la producción del saber histórico, para lo cual se requiere un "instrumental analítico diferente".

> El paso de los productos al proceso ejecutado previamente no es simplemente resultado de una acumulación de logros que han transitado ya por su propio umbral epistemológico. Lo que se presenta entre un ejercicio y otro no es otra cosa que el fenómeno de la *discontinuidad* llamado en la actualidad a sustituir ese sentido del progreso formulado por las enfáticas expectativas previas.

En esta declaración aparece el diagnóstico crítico acerca de las expectativas no cumplidas en el proyecto científico de la historia, que conducen a la revisión de ese umbral epistemológico y a su redefinición.

Sin duda, se trata de dos formas que se arriesgan a entrar en ese *umbral* y a arriesgar dos posibles salidas a la crisis implicada: una desde la noción del ejercicio de "duelo", sustentado en el *deseo del otro* radical del pasado, que la modernidad occidental no ha querido o no ha podido realizar; y el otro acto realizado, de mayor ambición, a partir de la entrada en la misma lógica que rodea a la racionalidad implicada en ese deseo de historia postulada en la modernidad; es decir, como la elucidación de la intelección de la "ciencia histórica como orden cognitivo emergente". Dos obras, sin duda, que requieren tiempo para su análisis y para sacar las implicaciones que rodean actualmente al intento de formular otro tipo de teoría de la historia y su potencialidad para el futuro, en un momento en el que la historia, como François Hartog lo ha suscrito desde otra perspectiva, ha perdido evidencia.[26]

El valor añadido que tienen estas dos invitaciones para pensar lo que se puede jugar "teóricamente" en la historia radica en el hecho de que ni de Certeau ni Luhmann propiamente desarrollaron una teoría de la historia, si bien, como en el caso de

[26] F. Hartog, Évidence *de l'histoire. Ce que voient les historiens*, París, EHESS, 2005, en español, *Evidencia de la historia. Lo que ven los historiadores*, trad. Norma Durán, México, Universidad Iberoamericana, 2011.

Koselleck, en sus trabajos se encuentran los lineamientos, para su desarrollo. Como una *Heterología* (de Certeau) para responder a una falla de origen de la historiografía moderna, su incapacidad endémica para dar cuenta del *otro*, un problema que los estudios de la subalternidad se empeñan en resolver a partir de cierto andamiaje deconstructivista o de la crítica de la ideología. Y en el caso de Luhmann, desde una teoría general de sistemas instruida por la cibernética de segundo orden. Luhmann construyó una teoría general de las sociedades modernas o complejas, que luego aplicó a diferentes ámbitos del derecho, de la ciencia, de la política, de la educación, del arte, pero no de la historia; seguramente porque ésta pertenecía como subsistema al sistema ciencia, o quizá también porque la historia podría ser sólo una de las dimensiones a través de las cuales las sociedades se dan orientación y sentido en el tiempo. Pero en todo caso dejó buenos señalamientos desde la semántica histórica compartida con Koselleck y otros académicos, para pensar las posibilidades de la historia a futuro. En conjunto las dos obras constituyen aportaciones importantes para vislumbrar los posibles senderos de otra teoría de la historia, más allá de los lineamientos de la epistemología, fundamentalmente cartesiana, de la modernidad.

Menciono rápidamente —su análisis merecería también un tratamiento más serio—, en tercer lugar, la aparición de la traducción del libro de Jörn Rüsen, aquí presente, *Tiempo en ruptura*,[27] sin duda uno de los teóricos de la historia alemanes más influyentes, no sólo en Alemania. En sí mismo deja ver la amplitud y diversidad de enfoques en torno al debate teórico sobre el futuro de la historiografía. Dentro de ésta existe un hecho compartido: el sentimiento de encontrar a la historia en un tiempo "hecho pedazos" que se experimenta ya no como "continuidad, sino como vidrios rotos, que lastiman la mano, si se intenta unirlos", alusión a la brillante metáfora, como epígrafe del libro, de Ruth Klüger.[28] Sólo para confirmar la necesidad de teoría de la

[27] Jörn Rüsen, *Tiempo en ruptura*, trad. Christian Sperling, México, UAM, 2014.

[28] Incluso Pierre Chaunu también se atrevió a "filosofar" sobre la

historia que existe actualmente para continuar la clarificación de ese nuevo umbral temporal en el que nos encontramos, así como la gran riqueza de los debates que están teniendo lugar tanto en Europa como en Latinoamérica.

Para concluir

El problema epistemológico de la historiografía moderna surge al observar la imposibilidad de fijar su objeto de estudio solamente como "conocimiento puro del pasado". Y asumir, por tanto, que el objeto de la historia, no es tanto el pasado en sí, sino la relación compleja entre pasado y presente. Se trata, en consecuencia, de clarificar una operación que refiere a la *polis* o formas políticas en las que se efectúa esa relación pasado/presente, sin olvidar la dimensión del futuro. Se considera además que la relación entre pasado y presente es móvil, es decir, se inscribe dentro de la evolución social y política de un país. Por esa razón, para introducirse en las relaciones entre historia, política y epistemología habrá que remontarse inicialmente a la historia de esa relación con el fin de focalizar nudos de conflicto epistémicos no resueltos.

Por eso he tratado de sostener que una forma de abordar los problemas de la teoría de la historia es hacerlo, "hegelianamente", por medio de la historia del problema de la teoría de la historia, situada fundamentalmente en las últimas cinco o seis décadas. Esa re-visión de nuestro pasado reciente nos llevaría a la consideración de pensar nuestro momento como un fin de siglo, y apertura a otro horizonte de posibilidades conectadas con la historia. Ahí es donde quisiera rescatar algunos de los elementos ya dibujados durante esta exposición y que se conectan con la afirmación de que en este umbral de fin de siglo nos encontraríamos en un proceso de reconceptualización de la historia, puesto en marcha desde la década de 1960.

crisis del tiempo presente a partir de la "Historia". Por ejemplo, véase "Sí al miedo: no al pánico", en *Historia y decadencia*, trad. Josep M. Colomer, Barcelona, Juan Granica, 1983, pp. 383-400.

En esencia, me parece que habría dos formas de entrar a lo que puede significar actualmente "teoría de la historia". Una entrada formalista, se podría decir, apriorística, y otra forma de índole sociológica, más próxima a los desarrollos de la nueva historia de la ciencia. También puede pensarse en una teoría de la historia de largo alcance en la que está envuelta, si se quiere, una filosofía de la historia posthegeliana, en el sentido de incluir la dimensión de la evolución de las sociedades, ya no con base en la biología y la ciencia natural del siglo XIX, sino sobre la cibernética de segundo orden. Esta línea es por definición transhistórica; no se reduce ni se dirige mucho menos al mundo de los historiadores en exclusiva; es algo más, y tiene un lugar aparte por derecho propio.

Al mismo tiempo se observa que en los últimos años ha surgido otra clase de teoría de la historia emergente desde la misma *praxis* de los historiadores. Ahí ubico los trabajos de Hayden White, Koselleck, de Certeau, Foucault y una pléyade de investigadores, hasta los trabajos de Hartog, Gumbrecht y Ankersmit. Personalmente es la línea con la que siento mayor afinidad. En el sentido de que una forma de pensar una nueva teoría de la historia en el marco de una crisis que continúa, que parece no tener fin, se puede afirmar que lo que está en juego actualmente es una reconceptualización de la historia, es decir, una resemantización del concepto moderno de historia, que implica a un mismo tiempo, volver a conceptualizar algunos de sus conceptos pilares sobre los que se ha edificado la epistemología de la historia.

Mencionaré algunos conceptos epistémicos que en la teoría sociológica e histórica se han ido poniendo sobre la mesa y que podrían conformar una agenda para discutirse a profundidad en el medio latinoamericano (y esa ausencia tal vez sea un signo de una cierta falta de crítica y autocrítica), que pueda distinguirlo con respecto a otras regiones. Es un desafío, lo sabemos, que ha ocupado para Francia, por ejemplo, la atención de historiadores como François Dosse, Christian Delacroix, Patrick García y Nicolas Offenstadt. Me refiero, por lo pronto, sólo al primer

volumen de esa magnífica colección de conceptos históricos: *Historiographies, I. Concepts et débats.*[29]

Pienso que, desde una "perspectiva latinoamericana" podría ser de interés hacer un trabajo similar sobre la historia de las transformaciones semánticas recientes en torno a conceptos como el de realidad o realismo histórico, unido estrechamente al de referencia, al de las relaciones entre historia e historiografía[30]; al de objetividad y su relación con la noción de sujeto o subjetividad de la historia; al de tiempo histórico y su reconceptualización durante el largo siglo XX; al de verdad histórica; "hecho histórico"; archivo; memoria; ficción literaria y realidad histórica; formas conceptuales de narrar/argumentar en la historia; lo mismo y lo otro; cronología, crítica, etcétera. La agenda se puede extender hasta la revisión de las formas como la historia ha sido periodizada.

La propuesta anterior parte entonces de la idea de que en los últimos años se ha dado ya en la disciplina, de manera subrepticia, una transformación de la historia efectiva, a partir de diferentes entradas, que nos permiten articular esos cambios como el desarrollo de una nueva teoría de la historia, o una forma diferente de pensar la historia. Desde América Latina, esto sólo significaría la invitación para darle una mayor sistematicidad.

En síntesis, dentro de este recorrido es posible distinguir tres grandes momentos: el de la aparición de la historia como un problema científico y filosófico y su resolución; el de la crisis de esta solución a la luz de la transformación del modelo estándar de ciencia; y un tercer momento, en el que parecería que la historiografía se deslinda definitivamente de la filosofía (sin abandonarla) y profundiza su autonomía al depender de su propia práctica y relaciones con las disciplinas afines para esclarecer su función específica en las sociedades contemporáneas. Ahí entraría el rescate, análisis y discusión de algunos de los "pilares

[29] *Historiographies, I. Concepts et débats*, Gallimard, 2010.

[30] Al respecto, véase al ensayo de Alfonso Mendiola y Guillermo Zermeño, "De la historia a la historiografía: las transformaciones de una semántica", *Historia y Grafía*, núm. 4, México, Universidad Iberoamericana, 1995, pp. 245-261.

conceptuales" de la epistemología clásica (fundamentalmente cartesiana) que se ha venido dando en las últimas décadas. La elaboración de una especie de diccionario histórico-conceptual de dichas transformaciones semánticas sería una forma de plasmar un tipo de "teoría de la historia". En principio, se trata de un "elogio de la teoría de la historia" entendida como meta-historia no circunscrita exclusivamente a la tropología, sino a la elaboración de otra teoría de la verdad en la historia. Por eso, se trataría, en esencia, de una "defensa" a la par que de una redefinición de la "historia" (en proceso).

Bibliografía

Barthes, Roland (1973). *El grado cero de la escritura seguido de nuevos ensayos críticos* (1973), trad. Nicolás Rosa, Siglo XXI.

_____ (1994). *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura* (1984), Barcelona, Paidós, 2a. ed., pp. 163-177.

Chaunu, Pierre (1983). "Sí al miedo: no al pánico", en *Historia y decadencia*, trad. Josep M. Colomer, Barcelona, Juan Granica, pp. 383-400.

Colmenares, Germán (1987). *Las convenciones contra la cultura*, Bogotá, Tercer Mundo.

De Certeau, Michel (1993). "Una epistemología en transición: Paul Veyne", trad. Ma. Pilar Vallés, *Historia y Grafía*, núm. 1, México, Universidad Iberoamericana, pp. 103-116.

Fernández Duro, Cesáreo (s.f.). "II Reglas acordadas por la Academia de la Historia para la redacción de papeletas que han de servir de materiales al diccionario biográfico español", en *Boletín de la Real Academia de la Historia* (Publicaciones Periódicas), tomo 7, 1885, pp. 425-427, en www.cervantesvirtual.com Hemeroteca Boletín de la Real Academia de la Historia (Publicaciones Periódicas).

Gadamer, Hans Georg (2000). "Elogio de la teoría", *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*, trad. Anna Poca Casanova, Barcelona, Península, pp. 23-43.

Hartog, F. (2005). Évidence *de l'histoire. Ce que voient les historiens*, París, EHESS, en español, *Evidencia de la historia. Lo que ven los historiadores*, trad. Norma Durán, México, Universidad Iberoamericana, 2011.

Klengel, Susanne, Alexandra Ortiz Wallner (2016). En *SUR/SOUTH*, Madrid, Ibero-Americana/Vervuert, pp. 7-26.

Krakauer, Siegfried (1969). *History. The Last Things before the Last*, Nueva York, Oxford University Press.

Lodge, David (1992). *El arte de la ficción. Con ejemplos de textos clásicos y modernos*, trad. Laura Freixas.

Luhmann, Niklas (2007). "Del autoocultamiento a la latencia: cómo aprender a observar observaciones", *La sociedad de la sociedad*, trad. Javier Torres Nafarrate, México, Herder, pp. 882-893.

Marrou, Henri-Irénée (1975). "Histoire, vérité et valeurs", en *De la connaissance historique* (1954), París, Éditions du Seuil, pp. 296-311.

Mendiola, Alfonso, Guillermo Zermeño (1995). "De la historia a la historiografía: las transformaciones de una semántica", *Historia y Grafía*, núm. 4, Universidad Iberoamericana, pp. 245-261.

O'Gorman, Edmundo (1958). *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, México, FCE.

_____ (1951). *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*, México, UNAM.

_____ (2007). *Ensayos de filosofía de la historia*, México, UNAM.

Pereyra, Carlos (1979). *Configuraciones: teoría e historia*, México, Edicol.

_____ (1984). *El sujeto de la historia*, Madrid, Alianza.

Pozuelo Yvancos, José María (1989). *Teoría del lenguaje literario*, Madrid, Cátedra.

Rickert, H. (1922). *Ciencia cultural y ciencia natural* (1943).

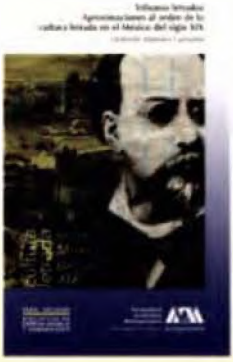
White, Hayden (1992). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX* (1973), trad. Stella Mastrangelo, México, FCE.

Yturbe, Corina (1981). *La explicación de la historia*, México, UNAM.
_____ (comp.) (1981). *Teoría de la historia*, México, Terra Nova.
Zermeño, Guillermo (2016). "Epistemología de la historia y estudios desde la subalternidad", en Susanne Klengel y Alexandra Ortiz Wallner (eds.), *Sur/South. Poetics and Politics of Thinking Latin America/India*, Madrid, Ibero-Americana/Vervuert, pp. 187-203.
_____ (2011). "La historia común es bastante compleja", *Historia y Grafía*, 36, pp. 75-104.

Epistemología Histórica
e Historiografía
se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2017,
en los talleres de Kunts Gráfico,
Garrido #76 Col. Aragón La Villa, en la Ciudad de México
Tel. 01 (55) 2651-4026

www.kuntsgrafico.com

Para los interiores se utilizó papel cultural crema de 90 gramos,
forros impresos en cartulina sulfatada 1/C de 12 puntos,
se imprimieron quinientos ejemplares.



Tribunos letrados
Aproximaciones al orden de la cultura letrada en el México del siglo XIX

Vaciaciones sobre cine etnográfico
Entre la documentación antropológica y la experimentación estética

ADMINISTRACIÓN
DERECHO
ECONOMÍA
HUMANIDADES
SOCIOLOGÍA

open access

Nuestra actualidad está dominada por el "tiempo real", ése que se transporta a la velocidad de la luz. Tiempo en el que la novedad deja de ser tal al instante siguiente en que apareció. Paradójicamente la rapidez de los cambios, en lugar de proyectarnos hacia el porvenir, nos detiene en un presente que nunca se convierte en pasado. Ante la novedad constante unida a la obtención de nueva información la facultad de reflexión tiende a desaparecer. Todo ello y la transición de la comunicación analógica a la digital propició el fin de las grandes utopías y el surgimiento del tiempo apocalíptico. La percepción de que todo desaparece precipitadamente va acompañada de una voluntad de querer preservarlo todo. Esta experiencia social exige que reconstruyamos la capacidad de mirar el presente a distancia, aprender a verlo desde lejos. Este esfuerzo por crear el distanciamiento fue elaborando sus condiciones de posibilidad durante los años sesenta del siglo XX. La epistemología histórica y la historiografía (en el sentido abordado en este libro) tomaron en sus manos la tarea de formular una nueva teoría de la reflexión.

El libro presenta una decena de ensayos que tratan esas temáticas y que buscan ser una contribución a la tarea de desacelerar las contradicciones del tiempo veloz que nos enjaula en el presente.

División de Ciencias Sociales y Humanidades

9 786072 812529